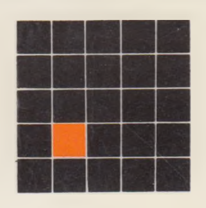
BREF

Le réveil de l'Islam

ROGER DU PASQUIER



cerf
fides

Roger Du Pasquier

Le réveil de l'Islam



ISBN 2-204-02861-4 (Cerf)
ISBN 2-7621-1407-1 (Fides)
ISSN en cours

Introduction

En un temps qui semble celui du déclin des religions, l'islam manifeste une vitalité surprenante pour nos mentalités d'Occidentaux modernes. Cette vigueur retrouvée d'une religion révélée il y a quatorze siècles apparaît, parfois avec fracas, dans l'ensemble des pays musulmans et même au-delà : on assiste à des vagues de conversions en Afrique et en Asie ; d'importantes communautés islamiques sont désormais établies en Europe et en Amérique où il n'est pas exceptionnel qu'elles fassent également des convertis.

Il arrive, par exemple en Iran ou au Liban, que l'islam apparaisse comme une force révolutionnaire. Pourtant, dans beaucoup d'autres cas que l'actualité ne met pas en relief, il représente un gage considérable d'équilibre et de stabilité politique et sociale. A des populations livrées à la pauvreté et à toutes les vicissitudes de la malice des temps, c'est lui seul qui procure la capacité d'accepter l'adversité et empêche la vie de perdre tout son sens. Dans des régions où on pouvait le croire très affaibli sinon en voie de disparition sous l'effet de régimes hostiles comme celui de l'URSS, il fait sentir sa présence indéracinable et réaffirme son emprise sur les peuples au point de causer de graves préoccupations aux autorités.

Mais en même temps qu'il donne tant de preuves d'une robustesse renouvelée, le monde musulman étale ses divisions, ses turbulences et ses faiblesses. Plusieurs des pays qui le composent se font la guerre (Iran-Irak, affaire du Sahara occidental) ou sont engagés dans des conflits ruineux avec un adversaire extérieur (Palestine, Afghanistan). Exposés aux intrigues et pressions des grandes puissances mondiales, la plupart trouvent difficilement leur place dans la communauté internationale et semblent mal adaptés à un monde façonné par l'Occident.

Néanmoins on ne saurait parler, sur le plan plus spécifiquement religieux, de phénomène de « désislamisation » comparable à la déchristianisation évidente dans tant de pays occidentaux. Malgré une certaine baisse de la pratique dans les classes bourgeoises modernisées, la foi semble toujours généralement ancrée dans les consciences et l'athéisme déclaré demeure tout à fait exceptionnel. Particulièrement le vendredi, jour de la grande prière commune, le visiteur étranger verra que les mosquées sont pleines et débordent dans les rues et places avoisinantes; d'ailleurs dans tout le domaine de l'Islam, des Philippines au Maroc, il s'en construit constamment de nouvelles. Autre constatation des plus significatives, le jeûne du ramadan est toujours respecté, sinon intégralement, du moins très largement. Pour qui se rend compte de l'effort de maîtrise de soi accompli par tant de millions de gens en cette période de privation, il y a de quoi établir de suggestives comparaisons avec la mentalité moderne et son laxisme généralisé.

Au regard de tels faits, le « réveil islamique » apparaît comme une réalité religieuse incontestable. Pourtant, devant les allures désordonnées qu'il lui arrive de prendre, devant le branle-bas révolutionnaire dont il s'accompagne dans certains pays, il est légitime de se poser la question: s'agit-il toujours d'un islam authentique et traditionnel, ou ne se trouve-t-on pas parfois en présence d'altérations ou contrefaçons au service d'intérêts politiques étrangers aux principes fondamentaux de cette religion qui est celle de la soumission à Dieu? Le présent ouvrage ne prétend pas donner de réponse péremptoire à une telle question, mais cherche plutôt à signaler qu'elle peut se poser face à maints événements couramment regardés comme manifestations de son renouveau.

Suivant l'usage généralement en vigueur dans l'édition française, on a orthographié «Islam» lorsque le terme revêt un sens surtout historique et géographique, et «islam» lorsqu'il s'agit de la religion comme telle. Dans les cas limites, la préférence a été donnée à la minuscule initiale.

I

L'islam et la Révélation universelle

Comprendre la situation de l'islam dans le monde d'aujourd'hui exige la connaissance préalable d'un minimum de notions sur ce qu'il est lui-même, non pas aux yeux d'observateurs de l'extérieur, mais vu dans sa propre perspective. Il importe notamment de savoir quelle place et quelle fonction il s'attribue dans l'histoire universelle et par rapport aux Révélations qui l'ont précédé. Fondamental à cet égard est le fait qu'il ne s'est jamais présenté comme une religion nouvelle mais comme la religion de toujours rappelée aux hommes dans la forme la plus apte à leur permettre de traverser sans se perdre la phase ultime du cycle cosmique, lequel, ainsi que le professent toutes les traditions sacrées, doit aboutir à la «fin des temps».

Dernière religion révélée, l'islam a conscience d'être retour à la «religion primordiale», celle qui se fonde sur la doctrine de l'Unité, source de toute vérité, et qui, par la soumission (*islâm*) au Dieu unique (*Allâh*), ouvre à l'homme la voie du retour à lui. Et dès lors que toute religion vraie ne saurait être que conformité au vouloir du Ciel, ou de l'Absolu divin, chacune est aussi, à sa manière, *islâm* au sens le plus général du terme. Effectivement les musulmans respectent en principe les

diverses religions traditionnelles se réclamant de précédents messagers du Ciel, mais ils gardent la ferme conviction que la leur est préférable à toute autre. Envisagé sous cet angle, l'islam prend un caractère récapitulatif: il est synthèse et conclusion de la Révélation universelle dont il constitue l'expression parachevée et ultime.

Tout au long de son histoire et jusqu'à l'heure actuelle, l'islam a fait preuve d'un remarquable pouvoir d'attraction et de synthèse, gagnant des adhérents pratiquement parmi tous les groupes constituant la famille humaine et intégrant à sa tradition spécifique les éléments les plus divers des civilisations antérieures dans la mesure de leur conformité avec ses propres principes. Il est certes incomparablement plus que la simple « religion du désert » aux dimensions de laquelle prétendaient le réduire des Marx ou des Renan. Au contraire, il ne cesse de démontrer depuis quatorze siècles que sa vocation est réellement universelle.

Le Coran, Livre saint que tous les musulmans regardent comme la Parole de Dieu révélée au prophète Muhammad, affirme hautement l'unité du genre humain ainsi que l'universalité de la Révélation. Aucune nation n'en a été tenue à l'écart et « un prophète a été envoyé à chaque communauté » (Cor. X, 47). Depuis Adam, toutes ont reçu un message du Ciel, mais elles y ont été infidèles, en ont oublié ou altéré le sens et ont persécuté les prophètes qui en étaient porteurs. L'islam, qui est « rappel » de la Vérité intemporelle, a été révélé pour confirmer ces précédents messages et, en tant qu'expression de la Miséricorde divine (*ar-rahma*), il convie tous les hommes à suivre la voie de salut la mieux adaptée aux conditions du cycle déclinant.

La notion de cycle, commune à toutes les cosmologies traditionnelles mais généralement

ignorée de la pensée moderne qui l'a remplacée par celle de progrès, est importante pour comprendre la position que l'islam s'attribue dans l'évolution du monde. Si la création tout entière suit un mouvement cyclique, il en va de même de la Révélation où, dans la perspective islamique, se dessinent deux cycles principaux, le premier recouvrant le second. Chacun est ouvert par un prophète, Adam, pour le cycle de la Révélation dans sa totalité, et Abraham (*Ibrâhîm*) de qui sont issues les religions dites « monothéistes ». Tous deux, avec une prédilection pour le second, restent très présents dans la piété musulmane où leur souvenir est régulièrement célébré.

A la différence du christianisme, l'islam ne regarde pas Adam comme responsable du « péché originel », notion qui lui est étrangère. Certes le Coran, source de toute la doctrine musulmane, donne de la transgression commise par le premier homme et son épouse un récit correspondant dans ses grandes lignes à celui de la Bible, mais il insiste surtout sur le repentir d'Adam qui « accueillit les paroles de son Seigneur et revint à lui » (II, 37). Le premier couple humain eut assurément à porter le poids de sa faute puisqu'il dut « descendre » du paradis, mais, en lui accordant son pardon, Dieu accepta de le guider: « Une direction vous sera indiquée de ma part. Quiconque suivra ma Direction ne s'égarera pas et ne sera pas malheureux » (XX, 123). Ainsi Adam fut le premier de la grande lignée des prophètes porteurs de la Révélation universelle. L'islam annoncé par Muhammad devait en clore le cycle et aucun prophète ne saurait être attendu après lui.

Non seulement le Coran mentionne Adam à maintes reprises, mais son souvenir, profondément ancré dans la conscience musulmane, est lié au centre géographique et spirituel de l'Islam, La

Mecque. C'est sur la plaine d'Arafat voisine de la Ville sainte que, selon la tradition, Adam et Ève (*Hawwa'*, dont le tombeau est censé se trouver à Jedda, ville portuaire toute proche), séparés après avoir été chassés du paradis, purent mettre un terme à leur errance sur terre et trouvèrent grâce devant Dieu. Il est dit aussi que l'ancêtre de tous les humains avait érigé sur l'emplacement de la future Kaaba un premier sanctuaire consacré à la Divinité unique, mais qui fut détruit par le déluge.

Aidé de son fils Ismaël, Abraham édifia une nouvelle Kaaba pour la vouer à l'adoration du seul vrai Dieu. Mais les générations suivantes, infidèles et oublieuses de la Vérité, placèrent à l'intérieur du vénérable édifice autant d'idoles que l'année compte de jours. Muhammad, prophète de l'islam, les brisa toutes lorsque sa victoire sur les Mecquois, en l'an 8 de l'hégire (630 ap. J.-C.), lui permit de rétablir le culte du pur monothéisme en ce lieu tenu par les musulmans comme le plus sacré et le plus central de la terre.

Depuis lors les croyants de l'Islam, non seulement appellent chaque jour les bénédictions du Ciel sur Muhammad, le messager de Dieu dont l'exemple et les enseignements demeurent la base de leur piété et le modèle de toute leur existence, mais font régulièrement référence à Abraham. C'est particulièrement le cas à l'occasion de la Grande Fête (*'Id al-kabîr*, ou *'Id al-adhâ*, fête du Sacrifice), point culminant du pèlerinage à La Mecque (*hajj*), qui n'est autre que la commémoration du sacrifice de son fils, à qui, par la grâce divine, un bélier avait été substitué (ce fils étant, dans l'islam, Ismaël et non Isaac). Dans toutes les régions du monde musulman, qui compte près d'un milliard d'êtres humains, le sacrifice est répété et des moutons, ou, à défaut, d'autres animaux, sont égorgés, alors que sur la plaine d'Arafat les pèlerins en font une immense hécatombe.

Les Lieux saints de l'Islam offrent plusieurs autres occasions de rendre hommage à Abraham, l'« Ami de Dieu » (*al-Khalîl*). A l'intérieur du sanctuaire entourant la Kaaba, le pèlerin ne manquera pas de s'arrêter à la « station d'Abraham » (*maqâm Ibrâhîm*) signalée par un petit monument et, à Mina, quartier extérieur de la ville, le rituel du *hajj* lui fait obligation de jeter quelques petits cailloux sur trois piliers de pierre, accomplissant ainsi la « lapidation de Satan » en souvenir du patriarche qui, en cet endroit précis, avait repoussé les attaques du Démon.

A ces rappels, il convient d'ajouter que les musulmans pratiquants, qui demeurent sans doute en majorité dans la communauté islamique mondiale, font souvent suivre le nom de Muhammad de celui d'Abraham dans les litanies dites après les prières rituelles quotidiennes qu'ils accomplissent tournés vers la *qibla* (direction de La Mecque). Et il n'est pas exagéré d'affirmer que *Sayyidunâ Ibrâhîm* (notre maître Abraham) est présent dans la piété musulmane de façon non seulement idéale et théorique, mais effective et concrète.

Si la référence à Adam situe l'islam par rapport à la Révélation universelle et à l'ensemble du genre humain, l'insistance avec laquelle il se réclame d'Abraham en affirme le caractère « sémitique » et définit sa place dans le cycle de la Révélation monothéiste à la suite du judaïsme et du christianisme. Selon le Coran (III, 67), Abraham n'était ni juif ni chrétien, mais *hanîf muslim*, c'est-à-dire un vrai croyant soumis à Dieu. La révélation apportée aux hommes par la mission de Muhammad, « sceau de la prophétie », se veut retour à cette pure religion d'Abraham. Car juifs

et chrétiens n'ont pas su garder dans son intégrité le message divin transmis par leurs prophètes; ils y ont été infidèles jusqu'à falsifier le sens de leurs Livres révélés, notamment les passages annonçant la venue de Muhammad, et n'ont pas été attentifs aux signes de Dieu.

Cependant l'infidélité des juifs paraît plus grave que celle des chrétiens et un verset coranique déclare:

> Tu constateras que les hommes les plus hostiles aux croyants sont les juifs et les polythéistes. Tu constateras que les hommes les plus proches des croyants par l'amitié sont ceux qui disent: «Oui, nous sommes chrétiens!» parce qu'on trouve parmi eux des prêtres et des moines qui ne s'enflent pas d'orgueil (V, 82).

Cette indulgence envers les chrétiens s'accompagne néanmoins de la condamnation sans équivoque de ceux qui, au lieu de croire en l'Unité de Dieu, veulent y voir une Trinité:

> Oui, ceux qui disent: «Dieu est, en vérité, le troisième de trois» sont impies. Il n'y a de Dieu qu'un Dieu unique. S'ils ne renoncent pas à ce qu'ils disent, un terrible châtiment atteindra ceux d'entre eux qui sont incrédules (V, 73).

Et la sourate «de la Pureté», *al-Ikhlâç*, l'une des plus courtes du Coran, que connaissent par cœur à peu près tous les musulmans, même non pratiquants, est catégorique:

> Dis: Lui, Dieu est Un. Dieu, l'Absolu. Il n'a pas engendré ni n'a été engendré. Et nul ne lui est égal (LXII).

Tout cela n'empêche pourtant ni les juifs ni les chrétiens d'être fondamentalement «gens du Livre» (*ahl al-kitâb*), car ils ont reçu des Révélations authentiques et la voie du salut leur reste ouverte:

> Ceux qui croient: les juifs, les çabéens et les chrétiens — quiconque croit en Dieu et au Jour dernier et fait le bien — n'éprouveront pas de crainte et ne seront pas affligés (V, 69).

A tous ces non-musulmans reconnus comme «gens du Livre» est appliqué en principe le statut découlant de la *dhimma*, pacte garantissant la sûreté de leur vie et de leurs biens, mais leur imposant en contrepartie un certain nombre d'obligations, notamment le paiement d'une taxe, la *jizya*, assimilable à un tribut. Correctement appliqué, ce régime, non seulement a rendu la vie «en général supportable» aux *dhimmîs*, comme le constate B. Lewis * mais, aux meilleures époques, a permis aux groupes minoritaires juifs et chrétiens de maintenir et de développer leur culture, à tel point que, pour citer un autre islamologue, C. Cahen **, «le monde musulman a été, culturellement, économiquement, le paradis des juifs aux IXe-XIe siècles». Pareilles appréciations ne préjugent évidemment pas des situations pénibles qui ont pu surgir au cours des siècles chaque fois que se dégradèrent les rapports entre majorité musulmane et groupes minoritaires, mais toutes les communautés concernées en ont eu sans doute leur part de responsabilité. Quoi qu'il en soit l'Islam a été généralement plus libéral envers les tenants d'autres religions que, dans des circonstances comparables, ne le furent les pouvoirs chrétiens. L'Espagne d'après la *Reconquista*, où juifs et musulmans eurent à subir les pires

* B. LEWIS, *Juifs en terre d'Islam*, p. 44.
** C. CAHEN, *Orient et Occident au temps des Croisades*, p. 18.

persécutions, en demeure l'un des exemples les plus patents.

Selon l'interprétation la plus courante, les « çabéens » sont assimilés aux mandéens, petite communauté ni juive ni chrétienne de Mésopotamie qui pratique le baptême et se réclame du prophète *Yahyâ*, nom arabe de saint Jean Baptiste. En outre les autorités musulmanes ont souvent rangé dans la même catégorie les mazdéens, ou zoroastriens, représentants de l'ancienne religion majoritaire en Perse avant la conquête musulmane, les mettant ainsi au bénéfice du statut de *dhimmîs*. Cependant un certain flou demeure attaché au terme de « çabéen » et quelques commentateurs ont estimé qu'il fallait y voir une allusion à toutes les traditions qui, en dehors de celle d'Abraham, professent l'Unité divine et demeurent des voies de salut.

Mis à part le cas particulier des çabéens que le Coran ne mentionne qu'à trois reprises et auquel, à l'occasion, des autorités islamiques ont estimé pouvoir assimiler certaines castes hindoues, l'expression « gens du Livre » désigne le plus couramment les juifs et les chrétiens qui, avec les musulmans, constituent la « communauté abrahamique ». Or, au sein de celle-ci, chacune des trois religions occupe une position particulière mettant l'accent sur tel aspect de la Révélation.

Ainsi, de façon significative, le judaïsme est centré sur la Loi de Dieu donnée à son peuple, alors que le christianisme, qui est plutôt « voie spirituelle », accorde la prééminence à l'amour divin et à l'intériorité, mais sans apporter de loi spécifique. L'islam, enfin, fait retour à l'Unité originelle et à la religion primordiale dont Abraham avait été le porte-parole, et rétablit l'équilibre entre l'extérieur et l'intérieur, entre Loi (la *Sharî'a* découlant du Coran et de la tradition prophétique) et confiance en la divine Miséricorde (la *rahma*, le deuxième Nom d'Allâh étant *ar-Rahmân*, le Miséricordieux).

Le grand islamologue français Louis Massignon, qui aimait à insister sur l'héritage abrahamique commun aux trois religions, avait relevé que chacune semblait mettre spécialement en relief l'une des trois vertus dites « théologales », le judaïsme se caractérisant par l'espérance, le christianisme par l'amour et l'islam par la foi.

Cette foi des musulmans, qui reste étonnamment vivace et tranche avec le déclin religieux et l'agnosticisme typiques de la société occidentale moderne, est d'autant plus ferme et mieux établie qu'elle se sait en accord avec les messages du Ciel antérieurs à la mission de Muhammad et y fait constamment référence. Les noms les plus usuels en terre d'Islam en témoignent : on ne s'appelle pas seulement Muhammad, Omar ou Alî, mais aussi, par exemple, Ibrâhîm (Abraham), Yûsuf (Joseph), Mûsa (Moïse), Dâoud (David), Sulaymân (Salomon), Yahyâ (Jean Baptiste), Maryam (Marie), 'Isâ (Jésus) et même, remontant aux origines de l'histoire sainte, Adam ou Idrîs, ce dernier étant généralement identifié avec le patriarche biblique Énoch.

Ces noms de prophètes, auxquels Marie, mère de Jésus, est assimilée, sont parmi les plus fréquemment cités par le Coran, mais il en est bon nombre d'autres qui le sont plus rarement, sans compter tous ceux qui sont passés sous silence et à qui fait allusion ce passage du texte sacré : « Nous avons inspiré les prophètes dont nous t'avons raconté l'histoire et les prophètes dont nous ne t'avons pas raconté l'histoire » (IV, 164).

A part quelques-uns qui appartiennent au passé assez obscur de l'Arabie antéislamique, comme Chu'aïb, Hoûd ou Çâlih, les prophètes que mentionne le Coran correspondent générale-

ment à des personnages bibliques, ainsi qu'on l'a vu dans des cas comme ceux d'Adam et d'Abraham. Certains récits ne diffèrent pas considérablement de ce qu'ils sont dans la Bible, et, en particulier, la sourate *Yûsuf* relate l'histoire de Joseph et de ses frères dans des termes qui, depuis qu'elle fut révélée il y a quatorze siècles, n'ont pas cessé de soulever l'émotion et l'admiration des musulmans croyants. *Sulaymân*, le roi-prophète capable de comprendre le langage des djinns, des oiseaux et même des fourmis, apparaît dans le Coran entouré de tout un merveilleux, évidemment symbolique, dont le Salomon de l'Ancien Testament n'est pas doté au même degré. Quant à Jonas (*Yûnus*), pour prendre un autre exemple, les deux Livres sacrés ne divergent guère au sujet du séjour qu'il eut à faire dans le ventre d'un grand poisson.

Cependant, après Abraham, les porteurs de messages divins dont le Coran fait le plus souvent mention et qui restent le plus activement présents dans la piété musulmane sont sans doute Moïse, Jésus et sa mère. Les passages coraniques relatifs à Moïse, où son frère Aaron (*Hârûn*) est aussi fréquemment nommé, ne diffèrent pas profondément de ceux de la Bible, notamment ceux qui relatent sa confrontation avec Pharaon et la fuite des Hébreux sauvés grâce au franchissement miraculeux de la mer Rouge. Et tout ce qui est dit du prophète par qui la Loi fut donnée au peuple d'Israël souligne l'importance essentielle que l'islam attache à la Révélation sinaïtique.

La manière dont le Coran évoque l'histoire de Marie (*Maryam*) et de Jésus (*'Isâ*) explicitement désigné comme *al-Masîh* (le Messie, ou le Christ) est d'une grande beauté et garde même en traduction la capacité d'émouvoir les âmes chrétiennes. Mentionnée plus souvent dans le Coran que dans tout le Nouveau Testament, Marie,

mère de Jésus, occupe une place tout à fait privilégiée dans l'Islam qui la regarde comme le modèle parfait de toutes les femmes, et son nom peut même parfois, notamment dans certaines confréries soufiques, éveiller des résonances mystiques.

La naissance miraculeuse de Jésus, sans intervention d'homme, est hautement affirmée par le Coran et constitue un article de foi pour tout musulman. Plusieurs passages s'y rapportent, dont ceux-ci :

> Les anges dirent : « Ô Marie ! Dieu t'a choisie, en vérité ; il t'a purifiée ; il t'a choisie de préférence à toutes les femmes de l'univers. [...]
> Ô Marie ! Dieu t'annonce la bonne nouvelle d'un Verbe émanant de lui ; son nom est : le Messie, Jésus, fils de Marie ; il est au nombre de ceux qui sont proches de Dieu. » [...]
> Elle dit : « Mon Seigneur ! comment aurais-je un fils ? Nul homme ne m'a jamais touchée. »
> Il dit : « Dieu crée ainsi ce qu'il veut : lorsqu'il a décrété une chose, il lui dit : "Sois !"... et elle est » (III, 42-47).

Jésus, dès avant sa naissance, est qualifié de « Verbe » (*kalima*), terme qui revient en particulier dans ce passage très significatif de la position de l'islam vis-à-vis du christianisme :

> Oui, le Messie, Jésus, fils de Marie, est le Prophète de Dieu, son Verbe qu'il a jeté en Marie, un Esprit émanant de lui. Croyez donc en Dieu et en ses prophètes. Ne dites pas « Trois » [...] Dieu est unique ! Gloire à lui ! (IV, 171).

Les musulmans éprouvent la plus profonde vénération pour Jésus et Marie, et, selon l'usage traditionnel, ne prononcent pas leur nom sans l'accompagner d'une formule de bénédiction (par

exemple « la paix sur lui » ou « sur elle »). Cela leur donne aussi le sentiment d'être plus proches des chrétiens que des juifs dont il est dit dans le Coran :

Nous les avons punis parce qu'ils n'ont pas cru, parce qu'ils ont proféré une horrible calomnie contre Marie et parce qu'ils ont dit : « Oui, nous avons tué le Messie, Jésus, fils de Marie, le Prophète de Dieu. » Mais ils ne l'ont pas tué ; ils ne l'ont pas crucifié, cela leur est seulement apparu ainsi. [...] Ils ne l'ont certainement pas tué, mais Dieu l'a élevé vers lui. (IV, 156-8).

Ici apparaît, malgré la croyance commune en la mission divine de Jésus et de Marie, une des divergences majeures séparant la doctrine chrétienne de celle de l'islam. Conformément au texte coranique, Jésus, pour les musulmans, n'a pas été crucifié, mais seule l'a été l'apparence de son corps. Lui-même a été enlevé au Ciel et se trouve auprès de Dieu jusqu'à ce qu'il revienne parmi les hommes leur annoncer l'Heure finale. Cependant il ne saurait être question pour l'islam de notions telles que « sacrifice expiatoire » ou « rachat des péchés », car Dieu Tout-Puissant, qui est *Rahmân* et *Rahîm*, « Miséricordieux plein de Miséricorde », guide sur la voie droite qui il veut et pardonne à qui il veut.

Ainsi, Jésus, dans l'islam, est prophète et serviteur (*'abd*) de Dieu au même titre que d'autres, comme Moïse ou Muhammad. Il est assurément aussi « Verbe » de Dieu et « Esprit émanant de lui », mais il ne saurait être appelé ni Dieu ni Fils de Dieu, car :

Dieu est unique ! Gloire à lui ! Comment aurait-il un fils ? (IV, 171).

Oui, ceux qui disent : « Dieu est le Messie, fils de Marie », sont impies (V, 72).

Le désaccord entre les deux religions demeure irréductible sur ce point. Et c'est là que viennent buter tous les efforts de rapprochement que peuvent être tentés d'entreprendre les théologiens de l'un ou l'autre bord.

Quoi qu'il en soit, une confrontation avec le christianisme ne saurait vraiment poser de problèmes au musulman croyant. En acceptant la Révélation de l'islam et en s'y conformant, il a la certitude d'être également en accord avec l'enseignement le plus authentique de Jésus, prophète, Messie et serviteur de Dieu, dont il attend le retour comme un événement futur ne faisant pas de doute, ainsi qu'avec tous les précédents messages venus du Ciel.

Ainsi qu'on aura encore l'occasion de le constater en considérant de plus près les rapports de l'islam traditionnel avec la modernité d'origine occidentale, la profession de foi musulmane (*Shahâda*), base de la foi de tous les croyants de l'Islam, leur donne une certitude inattaquable et les met à l'abri du doute. En prononçant les sept mots qui la composent : *Lâ ilâha illa'Llâh, Muhammadun rasûlu'Llâh* (il n'est de divinité que Dieu, Muhammad est l'envoyé de Dieu), ils ont conscience de proclamer la Réalité absolue de Dieu, donc la Vérité suprême, puis d'affirmer que le meilleur moyen de s'y conformer et d'y faire retour est de suivre la voie tracée par Muhammad, le dernier de ses messagers.

Croire en Dieu est encore chose naturelle en pays musulman et accepter les enseignements de la religion ne l'est pas moins. Jusqu'à ce que la civilisation moderne ait tout envahi, tout nivelé et tout sécularisé, la pratique de l'islam ne représente rien d'extraordinaire pour ceux qui vivent encore dans son ombre. Au contraire c'est, pour le croyant, accomplir pleinement sa vocation

humaine et se sentir intégré dans une communauté équilibrée que le Coran définit par une formule célèbre, *ummatan wasatan* (II, 143) traduite habituellement par « éloignée des extrêmes », ou « du juste milieu ».

L'évidence de sa religion est telle pour le croyant de l'islam qu'il lui est souvent difficile de concevoir qu'un non-musulman, appartenant ou non à une confession différente, puisse s'y opposer de bonne foi. C'est pourquoi il ne perd pas complètement l'espoir que l'humanité entière finisse par se rendre à cette évidence, par se ranger du côté de l'islam. Cet espoir est renforcé par les traditions prophétiques annonçant que Jésus, lorsqu'il sera revenu sur terre pour y établir le règne de la justice et de la paix, pratiquera lui-même l'islam sous la forme traditionnelle (*sunna*) procédant de Muhammad, instrument de la dernière Révélation.

II

L'eschatologie musulmane

« Louange à Dieu, Seigneur des mondes, le Miséricordieux qui fait miséricorde, Roi du Jour du Jugement.... » En ces termes, cinq fois par jour, le fidèle de l'Islam adresse son adoration au Tout-Puissant. Ces paroles, les premières de la *Fâtiha*, la sourate d'ouverture du Coran, maintiennent dans tous les peuples musulmans la conscience de l'échéance inévitable, du Jour dernier où tous les humains devront comparaître devant leur Créateur et lui rendre des comptes.

Élément fondamental de la piété musulmane, l'attente du Jugement dernier coïncide sur bien des points avec les croyances juives et chrétiennes relatives à la fin des temps. Il est possible, en particulier, de trouver dans le Coran et dans les enseignements prophétiques maintes similitudes avec l'Apocalypse. A l'heure actuelle le sentiment d'approcher de redoutables échéances semble fréquemment se répandre et les références eschatologiques apparaissent, ou sont sous-entendues, dans les diverses manifestations de ce qu'on appelle le « réveil islamique ».

Cependant, si le « Jour du Jugement » ne fait de doute pour personne, les circonstances qui doivent le précéder et l'accompagner ont toujours donné lieu à des opinions et interprétations

divergentes de la part des commentateurs musulmans et le discours islamique actuel témoigne de ce manque d'unanimité. Il n'y a là rien de surprenant: dans l'islam comme dans les autres traditions sacrées, les prophéties et prédictions relatives aux fins dernières de l'humanité sont généralement formulées en termes symboliques, laissant le champ libre à des exégèses très diverses et rendant impossible l'établissement d'un ordre de succession logique ou d'une chronologie cohérente; nul, hormis Dieu, ne connaît « ni le jour ni l'heure ». On ne s'étonnera donc pas de constater chez les musulmans des attitudes très diverses, contradictoires même assez souvent, face au monde d'aujourd'hui et à ce qu'il représente par rapport aux événements ultimes annoncés par les textes sacrés, certains y voyant surtout des signes de déclin et de déchéance, d'autres y trouvant des raisons de croire en un renouveau de l'islam et en une restauration prochaine de sa grandeur terrestre.

De nombreux enseignements prophétiques (*hadîths*) dont l'authenticité n'est pas mise en doute énumèrent toute une série de signes annonciateurs de l'Heure dernière qui, correspondant souvent de façon frappante avec certains aspects du monde actuel, font entrevoir le devenir de l'humanité sous de sombres couleurs. Voici quelques-uns de ces signes que mentionnent les dires du prophète Muhammad recueillis par ses compagnons:

— perte de l'honnêteté au profit de la fraude, de la fourberie et du mensonge;

— progrès de l'ignorance et raréfaction de la vraie connaissance;

— dégradation des mœurs, abondance de la fornication et de la consommation d'alcool;

— généralisation de l'usure;

— prépondérance des femmes sur les hommes;

— révolte des jeunes;

— prise du pouvoir par des gens indignes de l'exercer;

— construction d'édifices d'une hauteur toujours plus grande;

— affaiblissement des musulmans s'opposant entre eux dans des conflits suscités par leurs ennemis.

L'évolution funeste annoncée par de tels signes doit, selon les sources traditionnelles unanimes, culminer avec l'apparition du *Dajjâl*, être maléfique, trompeur et négateur de Dieu, qui s'identifie avec l'antéchrist attendu par les chrétiens. Son règne ici-bas doit être celui de l'oppression, de l'injustice et de l'immoralité, et les *hadîths* s'y rapportant insistent sur les pouvoirs mystérieux dont il sera doué et grâce auxquels il séduira de nombreux fils d'Adam et les détournera de la vérité. La civilisation moderne d'origine européenne, avec tout ce qu'elle comporte d'impiété, de dérèglement des mœurs, de violence, mais aussi avec ses séductions et son développement technique tenant du prodige, a déjà été souvent dénoncée comme annonciatrice du *Dajjâl,* sinon comme son émanation. Il ne faut pas s'étonner dès lors si des musulmans en viennent à regarder l'Occident lui-même comme le domaine du *kufr* (mécréance) où règne le *Shaytân* (Satan), et les Occidentaux comme de modernes *kâfirs*, des païens ennemis de Dieu et de la vérité dont l'islam est la principale expression ici-bas. Et lorsque les dirigeants d'une révolution « islamique » traitent de « grands satans » des pays comme les États-Unis et l'URSS, premiers détenteurs de la puissance matérielle dans le monde d'aujourd'hui, il ne faut pas y voir une injure gratuite, mais un

moyen de mobiliser les sentiments de nombreux croyants.

Contrastant avec l'annonce néfaste de la venue du *Dajjâl,* l'attente du *Mahdî,* le « bien guidé », a toujours été source de grands espoirs en terre d'Islam. Celui-ci n'a pas d'équivalent précis dans les croyances eschatologiques chrétiennes, mais la tradition musulmane lui attribue une fonction décisive en relation avec le retour de Jésus à qui certains commentateurs ont été jusqu'à l'assimiler. Cependant il existe d'importantes divergences au sujet du *Mahdî* et du rôle qui doit être le sien aux approches de l'Heure finale, car les enseignements prophétiques qui s'y rapportent sont relativement rares et peu explicites. Correspondant à une croyance populaire largement répandue dans l'*Umma,* la communauté des croyants, sa venue est néanmoins attendue par la majorité des musulmans, sunnites et chiites, et les mouvements de réveil présentement à l'œuvre en terre d'Islam trouvent fréquemment dans cette attente une source d'encouragement et d'inspiration, sinon une justification de leur action parfois violente.

Il est généralement admis que le *Mahdî* sera descendant de Fâtima, fille du prophète Muhammad, qu'il sera un chef de grand prestige et mettra un terme au règne de l'oppression et de l'iniquité sur terre pour y faire triompher la justice et la foi. Selon certaines traditions il doit venir de Syrie ou du Khurasan, aux confins de l'Iran et de l'Afghanistan, selon d'autres, plus répandues au Maghreb, il apparaîtra au Maroc, plus précisément à Massa, sur la rive de l'Atlantique au sud d'Agadir, divergence illustrant à la fois l'imprécision de cette croyance eschatologique et l'étendue de sa diffusion de l'orient à l'occident du monde musulman.

Les espoirs de restauration islamique mis dans

la venue du *Mahdî* ont toujours été tels que, plusieurs fois déjà au cours de l'histoire, lorsque pesaient trop lourdement les effets de la malice des temps, des mouvements populaires ont cru pouvoir saluer la venue du *Mahdî* identifié à tel prince ou chef particulièrement prestigieux et paraissant apte à rétablir la justice et la religion dans leur plénitude. Sans remonter au calife fatimide Ubayd Allâh al-Mahdî, dont la ville de Mahdiya, en Tunisie, évoque le souvenir, il y eut, parmi les plus mémorables de ces mouvements mahdistes, celui du Marocain Ibn Tûmart, fondateur de l'empire almohade (début du XIIe siècle), ou, plus près de nous, le soulèvement du Soudanais Muhammad Ahmad Abdallâh (mort en 1885) qui s'était cru désigné par le Ciel pour purifier le monde et fit vaillamment la guerre aux Anglo-Égyptiens. A n'en pas douter, pareilles tendances et réminiscences sont présentes dans la conscience de ceux qui, aujourd'hui, entendent œuvrer pour l'Islam et son renouveau.

Cependant, si la croyance au *Mahdî* est largement répandue dans le sunnisme tout en y restant facultative, elle est essentielle et obligatoire dans le chiisme qui l'associe étroitement à la doctrine selon laquelle le pouvoir légitime, dans l'islam, ne saurait appartenir qu'à des *imâms* descendants d'Alî et de Fâtima, fille du Prophète. Selon le chiisme majoritaire appelé pour cette raison « duodécimain » ou « imamite », ces *imâms* furent au nombre de douze (alors que les chiites ismaéliens n'en reconnaissent que sept et les zaydites cinq). Depuis Alî, numéro un de la lignée, ils vécurent dans les premiers siècles de l'Islam, et le douzième, nommé précisément Muhammad al-Mahdî, disparut mystérieusement en 874, peu après la mort de son père. Il est censé se trouver depuis lors en occultation *(ghayba)* et doit réapparaître avant la fin des temps dans un monde livré à

toutes les formes d'oppression, de mensonge et de violence pour y rétablir le règne de la justice, de la vérité et de la paix. Il y a donc identité entre le *Mahdî* et le douzième imam, également appelé par les chiites « Maître du Temps » (*Çâhib az-Zamân*).

En attendant de se manifester à nouveau en tant que *Mahdî* parmi les hommes, l'imam caché reste spirituellement présent et accorde son inspiration à ceux qui l'implorent et en sont dignes. La portée mystique de pareille doctrine est évidente et la spiritualité chiite s'en est toujours abondamment nourrie, en même temps qu'elle n'a cessé d'entretenir l'espérance messianique parmi les croyants. Cependant elle a eu tendance en ce siècle à prendre une coloration de plus en plus politique et son influence a été déterminante sur le mouvement révolutionnaire et le cours des événements qui ont amené l'ayatollah Khomeini au pouvoir. Celui-ci, soutenu par une propagande efficace conduite en partie de l'extérieur, a été présenté au peuple iranien comme le précurseur et le porte-parole inspiré du *Mahdî,* le « Maître du Temps », dont la venue serait imminente. Et après qu'il eut été lui-même déclaré « imâm », dans les derniers jours précédant son retour en Iran, on s'est beaucoup demandé dans la population s'il n'était pas le *Mahdî* en personne, car il est « seyyed », c'est-à-dire descendant de la famille du Prophète.

Diverses notions modernes d'origine occidentale se mêlent couramment à ces croyances messianiques traditionnelles. Significative à cet égard reste l'œuvre d'Ali Shariati (1933-1977), amalgame d'idéaux musulmans, marxistes et tiers-mondistes, où le chiisme est présenté comme une religion « rouge » et le *Mahdî* comme le sauveur qui doit venir libérer les opprimés de la terre. Son influence sur la jeunesse iranienne aura été probablement décisive pour la préparer à la révolution

présentée comme l'accompagnement nécessaire de la réalisation des promesses liées à la réapparition du douzième imam. Le cas de Shariati est loin d'être unique et, comme on aura encore l'occasion de le constater, d'autres théoriciens des actuels mouvements « islamistes », même en dehors du chiisme, ont tendance à associer les espérances eschatologiques authentiquement musulmanes à la notion typiquement moderne de « progrès » ainsi qu'à diverses doctrines politico-sociales d'origine européenne et étrangère à l'Islam.



Quant au retour de Jésus, événement tenu pour certain par la tradition unanime, il semble retenir l'attention des mouvements de réveil et des milieux activistes à un moindre degré que l'attente du *Mahdî,* laquelle polarise davantage les aspirations à une prochaine restauration de l'islam dans toute sa grandeur terrestre. Et pourtant, selon les textes, c'est le Messie, le Fils de Marie, qui, avec l'aide du *Mahdî,* vaincra le *Dajjâl* et le tuera. Alors se lèvera sur le monde une nouvelle aube de paix et d'harmonie universelle s'étendant à toute la création. Jésus pratiquera l'islam tel que le prophète Muhammad l'a révélé et l'humanité entière s'y ralliera. A la fin de sa deuxième mission terrestre, qui aura duré quarante ans, il mourra et sera enterré à Médine, aux côtés du Prophète de l'islam et des premiers califes, où un emplacement vacant lui est destiné.

A commencer par sa descente sur terre qui doit avoir lieu par le minaret blanc à l'est de la mosquée des Omeyyades à Damas — d'autres traditions parlent d'une colline près de Jérusalem —, cette deuxième venue de Jésus doit

s'accompagner de multiples signes et prodiges. Fait à noter, la plupart de ces épisodes sont géographiquement liés au Proche-Orient et particulièrement à la Palestine, circonstance qui n'est certainement pas sans rapport avec le sentiment assez largement répandu dans le monde musulman que le sort de l'Islam doit se jouer dans cette région.

Il ressort de tout cela que la fonction eschatologique de Jésus, fils de Marie, est très différente dans l'islam de ce qu'elle est dans le christianisme. Car elle n'est pas celle de Juge suprême, rôle qui ne saurait revenir qu'à Dieu seul, « Roi du Jour du Jugement » selon l'expression coranique que les musulmans pratiquants répètent dans chacune de leurs prières rituelles. Et c'est à l'occasion du Jugement que Muhammad, leur prophète, exercera son intercession. A lui reviendra le privilège d'avoir accès au paradis avant tous les autres messagers de Dieu qui l'ont précédé sur terre et d'y faire entrer les membres de sa communauté.

Si ces traditions eschatologiques ont évidemment des sens mystiques et ésotériques malaisés à élucider, il est néanmoins possible d'affirmer qu'elles sont liées à une conception cyclique du temps, alors que pour la pensée moderne la notion de temps est linéaire et purement quantitative. Et cette conception cyclique traditionnelle correspond à l'idée de déclin cosmique qui ressort clairement du Coran ainsi que des enseignements prophétiques. Il est dit, par exemple, que « l'islam, à la fin, sera étranger au monde comme il l'a été au début », ou que « chaque génération marque une déchéance par rapport à la précédente ». Mais le Prophète a également enseigné qu'au début de chaque siècle (selon le calendrier hégirien) Dieu ferait surgir un rénovateur de la religion dans la communauté des croyants. Or c'est précisément par la combinaison de ces deux

tendances apparemment contradictoires, le déclin et la rénovation, que se manifeste le mouvement cyclique.

Cependant la doctrine procédant de ces sources traditionnelles laisse aussi entrevoir que, l'évolution générale étant descendante, chaque renouveau sera, d'un siècle à l'autre, plus limité que le précédent et fera sentir ses effets sur un nombre de plus en plus réduit de croyants, jusqu'à ce que, précisément, l'islam soit « étranger au monde ». Effectivement l'histoire du monde musulman semble illustrer pareille conception et, de ses premiers siècles aux temps modernes, témoigne de mouvements périodiques de renouveau (*tajdîd*) et de réforme (*içlâh*) de la tradition qu'ils contribuèrent à revivifier, mais sans pouvoir vraiment en renverser la tendance générale déclinante, d'ailleurs sensible également dans le cadre des autres religions.

De ces mouvements de rénovation, même ceux qui eurent les plus vastes répercussions politiques avaient eu le plus souvent pour initiateurs des personnalités de grande envergure spirituelle, notamment des maîtres rattachés à des ordres soufiques dont l'influence, débordant du cercle de leurs disciples directs, devaient s'étendre à l'ensemble de la communauté et réchauffer sa ferveur. Mais depuis longtemps ne se sont plus manifestés dans le monde musulman de guides spirituels comparables à ce qu'avaient été au Moyen Âge des Ghazâlî, Jîlânî, Rûmî ou encore, au début du XVIIe siècle, un Ahmad Sirhindî.

Désormais les promoteurs de l'actuel « réveil islamique » n'ont plus guère de traits communs avec les grands inspirateurs des authentiques « renouveaux » ou « réformes » du passé et, en particulier, paraissent fort éloignés de la spiritualité soufique dont l'influence avait été si considérable autrefois. En effet, ainsi qu'on aura encore

l'occasion de le constater, les théoriciens faisant le plus autorité au sein des mouvements intégristes et activistes à l'œuvre dans le monde musulman, malgré leur rejet formel et superficiel de l'Occident, témoignent en réalité d'une certaine contamination de leur pensée par les conceptions occidentales modernes.

De telles constatations, dont l'importance n'apparaît peut-être pas suffisamment aux observateurs occidentaux, posent de graves questions sur la nature réelle de bien des mouvements rangés sous l'étiquette du «réveil islamique». Expriment-ils le véritable esprit de *tajdîd* et de *içlâh* qui, dans le cadre de la tradition, a déjà maintes fois revivifié l'islam au cours de son histoire, ou plutôt, tirant leur inspiration de sources modernes, sont-ils animés par des forces subversives apparentées à celles qui, depuis deux siècles, ont déjà provoqué tant de bouleversements et de violences d'Occident en Orient et jusqu'en Chine?

III

Islam et modernité

Jamais l'islam n'avait été aux prises avec un problème aussi grave que celui de ses rapports avec le monde moderne, jamais il n'avait eu à faire face à un aussi redoutable défi. Il dut sans doute au cours des âges affronter des ennemis nombreux et divers qui lui portèrent souvent de rudes coups et l'affaiblirent sensiblement, mais aucun n'était parvenu à ruiner sa puissance terrestre comme l'ont fait les nations occidentales détentrices de moyens matériels nouveaux et imparables les rendant capables d'établir leur domination sur de vastes régions du domaine musulman.

Les conquêtes coloniales ont eu sur les sociétés islamiques des effets d'autant plus bouleversants qu'à la domination politique de l'Occident a fait suite son emprise économique, technologique et même idéologique. Et depuis plus d'un siècle les musulmans ne cessent de s'interroger sur eux-mêmes et sur leur impuissance face à une civilisation élaborée par des peuples étrangers à l'islam et à la vérité dont il est l'expression la plus achevée. De leurs réflexions et doléances est née une littérature abondante dont le flot est encore loin de tarir.

Maints esprits talentueux se sont efforcés de donner des réponses à ce défi et de montrer les

voies du redressement. Mais leurs appels ont en général manqué d'unanimité et sont demeurés impuissants à définir une position commune face à la civilisation occidentale dont les empiétements, sous le couvert d'une indispensable modernisation, se sont poursuivis dans la vie et dans l'âme des peuples musulmans. Ceux-ci sont désormais travaillés par des courants contradictoires qui ont pour effet fréquent d'entretenir un état d'insatisfaction contribuant à l'inefficacité et à l'instabilité des régimes en place. Et il n'est pas exagéré de dire que le choc agressif de l'Occident moderne a provoqué dans le monde de l'Islam un état de crise endémique plus ou moins accentué selon les circonstances politiques ou sociales, et montrant qu'il n'est pas vraiment parvenu à s'accommoder de la modernité régnant désormais sur tout le genre humain.

Certaines commotions ont été particulièrement traumatisantes, ainsi la défaite arabe de 1967 devant Israël qui a été ressentie dans tout le monde de l'Islam comme une intolérable humiliation, à tel point que des musulmans proches du désespoir ont pu se demander: « Qu'arrive-t-il donc à l'Islam ? Dieu a-t-il abandonné les musulmans, *sa* communauté ? »

Il est important de relever toutefois que pareille situation d'infériorité matérielle et politique n'empêche nullement l'Islam de manifester sa vigueur sur le plan spécifique de la religion où le fait d'apparaître étranger à la civilisation occidentale et aux puissances qui la représentent favorise plutôt son expansion. Ses progrès continus en Afrique et en Asie en font la démonstration.

Bien que beaucoup de musulmans se refusent à l'admettre, tout cela illustre le fait qu'il existe une incompatibilité fondamentale entre islam et civilisation moderne. Ainsi qu'on l'a déjà signalé au chapitre précédent, la pensée musulmane traditionnelle ignore la notion de « progrès » dont l'importance est déterminante dans la mentalité de l'Occident moderne, mais il existe deux autres raisons décisives faisant que l'Islam ne saurait sans se renier lui-même réellement s'adapter au monde d'aujourd'hui tel que l'ont façonné des hommes totalement étrangers à sa foi.

La première de ces raisons procède de la *Shahâda,* la profession de foi islamique: « Il n'est de divinité que Dieu, Muhammad est l'Envoyé de Dieu. » (*Lâ ilâha illa'Llâh, Muhammadun rasûlu'Llâh*). Tout l'Islam est contenu dans ces quinze syllabes, toute la religion en découle: foi, doctrine, pratique, règles et style de vie sur le plan individuel et collectif. Tous les musulmans sans exception reconnaissent l'autorité de cette formule qui n'a jamais fait l'objet d'aucune contestation et reste le lien le plus solide et le plus profond entre les diverses composantes du monde de l'Islam malgré toutes leurs autres divergences et oppositions.

La *Shahâda* est d'abord négation: *Lâ ilâha,* « point de divinité », donc tout est relatif, tout est transitoire, illusoire; puis elle est affirmation: *illa' Llâh,* « sauf Dieu » qui est donc la seule Réalité permanente, la seule Vérité. Après ces sept syllabes qui, établissant une distinction irréfutable entre Absolu et relatif, constituent la base métaphysique de l'islam vient la deuxième proposition: *Muhammadun rasûlu'Llah.* « Muhammad est l'Envoyé de Dieu » et grâce à lui, à son message et à la voie qu'il lui trace, l'homme peut vivre selon cette Vérité, cette Réalité, et y faire retour.

Constamment répété dans les appels du muezzin comme dans l'accomplissement des devoirs quotidiens de la religion, ce témoignage de foi, même si ses significations les plus profondes échappent à la majorité des croyants, imprègne la vie d'une présence sacrée qui est remémoration de

la Réalité divine au regard de laquelle ce bas monde n'est que «distraction et jeu», selon l'expression coranique. Cela contribue à entretenir dans les populations musulmanes un certain sentiment de l'évanescence de toutes choses peu en accord avec le sens moderne de l'efficacité qui fait la force des sociétés industrielles.

L'énoncé fondamental qu'est la *Shahâda* permet aussi de constater entre Islam et mentalité spécifiquement moderne l'existence d'un fossé infranchissable, d'une opposition et d'une incompréhension irréductibles. Assurément les musulmans modernisés sont peu enclins à le reconnaître, mais le fait n'en est pas moins incontestable: Islam et pensée moderne ne s'accordent même pas sur la notion de *réel* qui est pourtant la plus fondamentale qu'esprit humain puisse concevoir.

L'islam, du fait de la *Shahâda* et de toute la doctrine coranique qui en est le développement, est dominé par la certitude de l'Absolu divin, d'un au-delà (*al-âkhira*) infiniment préférable au bas monde (*al-dunyâ*) où nous vivons présentement, plus durable, plus réel. Or, en fait, la pensée moderne, depuis qu'elle a récusé la métaphysique traditionnelle, professe exactement le contraire. Elle ne reconnaît de réalité que celle du monde créé, considérant comme plus ou moins vaine toute spéculation qui en dépasse le plan. Le réel, pour elle, est tout ce qui peut être soumis au contrôle de nos sens et de nos moyens de mesure, et cela, en pratique, revient à éliminer la notion d'Absolu pour ne plus tenir compte que du relatif se prêtant à l'action des hommes. Pareille attitude, amplement illustrée par la pensée scientifique et philosophique moderne, en particulier par les diverses formes d'existentialisme, est antithèse directe de la profession de foi musulmane et de la distinction capitale qu'elle établit entre Absolu et relatif. Elle correspond assurément à ce que l'islam considère comme mécréance (*kufr*), mais en revanche elle peut procurer à ceux qui l'adoptent les clés de la puissance terrestre, du moins dans les limites du monde actuel.

Dès lors qu'il se définit par la *Shahâda*, qui énonce sa transcendance et sa raison d'être, l'islam ne saurait trouver de véritable terrain d'entente avec la civilisation sécularisée et coupée de tout principe transcendant qui a établi sa domination sur les cinq continents. A ce monde élaboré par des hommes récusant en fait la Vérité divine dont il s'est toujours voulu le porte-parole, l'islam demeure, malgré tout ce que prétendent les musulmans modernistes, fondamentalement étranger; les tentatives de l'y adapter et de composer avec lui comportent immanquablement, sinon une part de reniement, du moins un affaiblissement et une perte d'identité. Là résident sans doute les causes profondes de l'instabilité que l'on constate dans le monde de l'Islam, de même que de la difficulté, pour ne pas dire de l'impossibilité, où se trouvent les immigrés musulmans de s'intégrer réellement et définitivement au milieu occidental où ils peuvent être amenés à vivre.

Une deuxième raison, liée à la précédente, de l'incompatibilité fondamentale de l'islam avec le monde d'aujourd'hui se trouve dans le fait qu'il a été révélé, en tant que religion, dans une forme parfaite et définitive à laquelle, jusqu'au Jour du Jugement, rien ne saurait être ajouté ni retranché, du moins en principe. Dans le dernier révélé des versets du Coran, Dieu a déclaré à la communauté des croyants: «Aujourd'hui J'ai rendu votre religion parfaite; J'ai parachevé ma grâce sur vous; J'agrée l'islam comme étant votre religion» (V, 3).

En conséquence aucune modification ne saurait être apportée ni aux croyances fondamentales

ni aux obligations majeures constituant la pratique de la religion. Celles-ci, dénommées « piliers » (*arkân*) de l'islam, sont au nombre de cinq: profession de foi (*shahâda*), prière rituelle (*çalât*), jeûne du ramadan (*çawm*), aumône légale (*zakât*), pèlerinage à La Mecque (*hajj*). La Loi (*sharî'a*) procédant du Coran et des enseignements prophétiques (*hadîth*) en définit avec précision les modalités dans le cadre des diverses écoles juridiques (*madhâhib*, sing. *madhhab*) admises par la tradition, mais elle ne saurait faire l'objet d'« innovations » (*bid'a*) dont le principe même est condamné. Un *aggiornamento* comparable à celui de l'Église catholique à l'occasion du concile Vatican II est donc exclu dans l'islam et toute tentative dans ce sens paraît d'avance vouée à l'échec.

Un épisode relativement récent en fournit un exemple significatif: dans les années suivant l'indépendance de la Tunisie, le président Bourguiba, constatant que le jeûne du ramadan avait des effets négatifs sur l'activité économique du peuple, prit l'initiative de déclarer que le travail producteur, dans un pays en développement comme le sien, pouvait être assimilé à une guerre sainte (*jihâd*) et donc justifiait comme celle-ci une dispense du jeûne pendant le mois sacré. Et lui-même se mit ostensiblement à boire et à manger pendant les heures du jour où la tradition en prescrit l'abstinence. Tout un scandale en résulta et ce fut un concert de protestations indignées non seulement en Tunisie mais dans une bonne partie du monde musulman où le prestige du « Combattant suprême » fut sérieusement ébranlé.

Cette fixité de l'islam et des principales obligations déterminant sa pratique ne s'oppose cependant pas à une réelle souplesse permettant au croyant de se plier à toutes les circonstances ou

contraintes de la vie, à condition que son intention soit droite. Selon l'un des plus cités parmi les *hadîths*, « l'action ne vaut que par l'intention ». Et le Coran lui-même ne confère pas de caractère absolu aux règles qu'il prescrit, ainsi lorsqu'il fait suivre l'énoncé des interdits alimentaires, comme celui touchant la viande de porc, de concessions comme celle-ci: « Nul péché ne sera imputé à qui serait contraint d'en manger sans pour cela être rebelle ni transgresseur » (II, 173).

C'est en vertu de la même priorité à l'intention, c'est-à-dire à la disposition profonde des cœurs, sur l'action et l'attitude extérieures, que l'islam admet des dérogations à la Loi lorsqu'il n'est vraiment plus possible matériellement de l'observer intégralement. Une tradition, particulièrement développée dans le chiisme, va jusqu'à justifier la dissimulation (*taqîya* ou *kitmân*) lorsque les intérêts de la religion sont en jeu.

La souplesse de l'islam, voie de salut destinée à rester accessible aux hommes jusqu'à la fin, ressort aussi de plusieurs enseignements prophétiques, dont l'un, en particulier, déclare: « Celui qui, au début de l'islam, négligera un dixième de la Loi est voué à la perdition, mais, à la fin, celui qui en gardera un dixième sera sauvé. » Si donc la Loi est immuable en elle-même et ne saurait subir de modification au gré des circonstances ou de l'évolution des mœurs, la tradition rappelle qu'il ne faut pas faire de son application un absolu, surtout en un temps de déclin religieux, car, selon le Livre révélé, « Dieu veut la facilité pour vous, il ne veut pas, pour vous, la contrainte » (II, 185).

Dans la vie des sociétés musulmanes, la confrontation avec la modernité occidentale a suscité, au cours de ce siècle, des réactions très diverses, souvent même opposées, correspondant généralement à trois types principaux.

La première réaction est celle qui a trouvé son expression la plus accomplie dans le kémalisme, entreprise de laïcisation à outrance imposée à la Turquie par Kemal Atatürk et poursuivie par ses successeurs. Il s'est agi en fait d'une tentative implacable d'adapter et d'intégrer un pays d'Islam à l'Occident moderne afin d'en acquérir l'efficacité politique et la puissance matérielle, cela au prix d'une véritable capitulation culturelle. Dans son zèle à copier les Européens en toutes choses, le dictateur turc n'a pas hésité à sacrifier certaines des valeurs les plus précieuses de la civilisation musulmane et ottomane. L'une de ses grandes idées a été de réduire la religion à la condition d'affaire privée comme le christianisme dans l'Occident sécularisé, et il usa pour cela de la contrainte la plus brutale, faisant bon nombre de martyrs parmi les tenants de l'islam traditionnel.

Un demi-siècle après la disparition d'Atatürk (1938), on constate qu'il n'a guère fait école en dehors de son pays. Il eut assurément de nombreux admirateurs dans le monde musulman et plusieurs hommes politiques et généraux, tel Rezâ khân Pahlavî en Iran, n'auraient rien souhaité de mieux que de marcher sur ses traces, mais les mêmes conditions ne se reproduisirent plus et, de l'orient à l'occident des terres de l'Islam, il devint évident que les autorités religieuses pouvaient compter sur des appuis populaires suffisants pour faire échec à toute entreprise semblable de laïcisation.

En Turquie même, il apparut bientôt que les réformes kémalistes n'avaient pas pris racine aussi profondément que les dirigeants du régime l'avaient escompté et que les masses rurales, encore très majoritaires dans le pays, y demeuraient très réticentes. La population des villes s'était laissé plus facilement séduire par la modernité occidentale et la bourgeoisie en adopta les usages souvent avec empressement, mais un vide culturel finit tout de même par s'y faire sentir et désormais peuvent s'observer chez beaucoup de citadins un retour à l'Islam et un désir de redécouvrir les valeurs de sa civilisation. L'opposition à la laïcité officielle n'ose pas se manifester trop ouvertement aussi longtemps que l'armée en demeure la gardienne redoutée, mais, ainsi que maints indices, notamment à l'occasion des scrutins électoraux, en témoignent périodiquement, l'héritage d'Atatürk, qui ne correspond pas à l'identité profonde du peuple, est toujours plus contesté.

La deuxième attitude, de beaucoup la plus répandue, face aux empiétements de l'Occident et de sa civilisation est celle qui consiste à reconnaître la nécessité d'une certaine modernisation dans l'idée que la préservation de l'Islam dans le monde actuel ne peut être qu'à ce prix. Pareille acceptation de la modernité, dans quelque mesure au moins, caractérise la grande majorité des mouvements de réforme et de « réveil » actifs dans les sociétés musulmanes d'aujourd'hui, même de ceux qui rejettent le plus bruyamment tout ce qui vient de l'Occident.

Car il existe une tendance très nette à vouloir dissocier les deux notions d'« Occident » et de « modernité », la première étant péjorative et la seconde gardant tout son prestige. Et fréquemment s'exprime l'opinion que les musulmans doivent se moderniser, mais non s'occidentaliser.

Pareil distinguo contient un très grand malentendu et prétend nier cette évidence que toute modernité au sens propre du terme a son origine dans l'Occident tel que la rupture de sa propre tradition le différencie de toutes les autres civilisations. En réalité tous les mouvements « islamistes » qui se manifestent sur la scène politique et participent, avec ou sans violence, aux

luttes pour le pouvoir sont plus ou moins influencés par la pensée occidentale. L'emploi de termes et de schémas empruntés au discours politique européen, au marxisme en particulier, en témoigne constamment; pour n'en citer qu'un exemple, le qualificatif « impérialiste » est devenu d'usage courant pour désigner les ennemis réels ou supposés de la cause arabe et islamique.

Les musulmans activistes — « intégristes », « fondamentalistes » ou « islamistes » si l'on préfère — subissent aussi un certain assujettissement de la pensée occidentale moderne en ce qu'ils acceptent généralement, même sans en avoir conscience et comme une chose allant de soi, sa conception rectiligne du temps et ne tiennent plus compte à cet égard de la doctrine traditionnelle de l'islam selon laquelle le cours du temps est de nature cyclique, ainsi qu'on l'a déjà signalé. Il en résulte l'acceptation implicite de l'évolutionnisme et de l'idée de progrès. De là découle aussi le sentiment, si largement répandu chez les intellectuels musulmans, du « retard » de l'Islam par rapport à la civilisation moderne dont l'Europe est le berceau.

Il s'agit là d'une sorte de hantise à laquelle ont donné expression depuis un siècle de nombreux écrivains, penseurs et hommes politiques à la recherche des moyens les plus propres à rattraper ce retard ressenti comme une intolérable humiliation. Dans leur idée et selon leur conception progressiste de l'histoire, l'Islam se serait laissé « dépasser » par l'Occident, comme si l'un et l'autre étaient engagés dans une course au progrès. Après avoir été longtemps à la tête des nations, les musulmans et leur civilisation seraient tombés dans un état d'« assoupissement » ou de « stagnation », alors que l'Europe chrétienne s'éveillait, prenait son essor et partait à la conquête du monde. Et la faiblesse de l'Islam face

à son concurrent occidental a causé d'autant plus d'amertume dans les esprits que, fait historique bien connu, les chrétiens européens, à la fin du Moyen Âge, avaient largement puisé à des sources arabo-musulmanes les éléments de connaissance qui devaient leur permettre de donner une nouvelle impulsion à la science, d'inaugurer la modernité en brisant les cadres de la pensée traditionnelle et ainsi d'ouvrir la voie à la « Renaissance ».

De telles constatations ont alimenté tout un courant intellectuel réformiste dont les porte-parole ont abondamment insisté sur l'urgence pour le monde de l'Islam de secouer sa torpeur et de reprendre sa marche en avant si fâcheusement interrompue depuis le début des temps modernes. Comme ils le relèvent volontiers eux-mêmes, il devrait être à la portée des musulmans de combler leur retard et de rattraper l'Occident sur le plan scientifique, technique et industriel, comme y ont si bien réussi les Japonais et autres peuples orientaux non musulmans dont l'exemple suscite admiration et envie.

Fait important à noter, l'islam, en dehors du kémalisme et de quelques auteurs isolés, n'est jamais attaqué comme tel ni rendu directement responsable de l'affaiblissement du monde musulman et de son retard face à l'Occident. Au contraire la plupart des penseurs estiment plutôt que c'est pour ne pas avoir été assez fidèles à l'islam, à son véritable esprit et à ses enseignements relatifs à la recherche du savoir que les musulmans ont perdu leur prééminence parmi les nations et se sont laissé dépasser par des non-croyants. Car l'islam, selon l'opinion la plus répandue, est parfaitement « progressiste » et on se refuse à voir en quoi il pourrait être en désaccord avec la civilisation moderne. En conséquence on accepte avec empressement les

diverses formes d'industrialisation qui paraissent conférer la puissance matérielle dans le monde d'aujourd'hui, cela sans égard pour les expressions de la culture et de l'identité islamiques, comme l'artisanat traditionnel, désormais menacées de disparition.

Très répandue dans les mouvements activistes où elle contribue fortement à leur assurance et à leur motivation est la conviction que l'islam possède la capacité de résoudre, mieux que toute autre idéologie, les grands problèmes de notre temps si seulement on prend soin de l'interpréter et de l'appliquer correctement. C'est notamment ce que professait le cheikh égyptien Hassan al-Bannâ, fondateur du mouvement des Frères musulmans dont l'influence continue à se faire sentir dans le monde arabe et autres régions du domaine islamique. Il en résulte la certitude, confirmée par la perte de prestige de l'Occident capitaliste comme du système communiste, de posséder de bien meilleures recettes pour régler les affaires du monde. C'est la même idée qu'exprime la propagande du régime khomeiniste par ce slogan souvent affiché dans les rues des villes iraniennes: «Non à l'Est, non à l'Ouest, oui à l'islam!»

Telles sont quelques-unes des principales caractéristiques communes aux courants modernistes à l'œuvre dans les sociétés musulmanes depuis un siècle et connaissant actuellement une nouvelle vigueur. Ils se répartissent en des tendances très diverses allant d'un réformisme modéré et libéral à l'intégrisme le plus intransigeant et aux positions révolutionnaires les plus extrémistes, ainsi qu'on aura encore l'occasion de le constater.

Il est enfin une troisième tendance qui cherche à revivifier l'islam de l'intérieur, en restant fidèle à l'esprit de sa tradition et, dans la mesure du

possible, sans faire de concession à la modernité sécularisante. Silencieuse et discrète, cette attitude ne retient peut-être pas suffisamment l'attention des islamologues et observateurs occidentaux, mais son influence n'en est pas moins considérable dans l'ensemble du monde musulman. C'est, paradoxalement, dans les pays où l'islam a été le plus directement attaqué que se fait aussi sentir le plus nettement la force latente qu'elle représente. Organisée le plus souvent dans le cadre de confréries soufiques qui ne redoutent pas, en cas de nécessité, de se retirer dans la clandestinité, cette force a prouvé qu'elle était capable de faire échec aux tentatives les plus inexorables de désislamisation. Ainsi en Turquie elle aura été l'âme de la résistance populaire à l'entreprise kémaliste de laïcisation.

Le cas de l'URSS est encore plus significatif. Soumises depuis plus d'un demi-siècle à l'action implacable d'un régime résolu à extirper toute religion, les populations musulmanes semblent avoir, dans une très large mesure, maintenu intacte leur foi traditionnelle qu'elles continuent à pratiquer en privé même si elles ont dû renoncer à presque toutes ses manifestations publiques. Il ne reste dans l'ensemble des régions qu'elles habitent qu'un nombre infime de mosquées en fonction où officient des dignitaires soumis au contrôle des autorités dont ils sont des sortes d'auxiliaires, mais, outre cet islam officiel, squelettique et dénué de tout prestige, en existe un autre, sur lequel l'administration soviétique est sans pouvoir et qu'elle désigne elle-même comme «parallèle». C'est l'islam clandestin des confréries soufiques qui, selon l'ouvrage récent de deux spécialistes, Alexander Bennigsen et Chantal

Lemercier-Quelquejay *, tient tête avec efficacité et vigueur à toutes les pressions et persécutions de l'athéisme marxiste-léniniste.

Ce même islam traditionnel et intérieur est aussi l'une des principales sources d'inspiration du *jihâd,* le combat sacré des Afghans contre les envahisseurs mécréants du Nord. Car les confréries soufiques ont toujours tenu un rôle de premier plan dans la vie des populations afghanes et les dirigeants de la Résistance y sont en majorité affiliés.

Cependant le cas de l'Afghanistan témoigne aussi des tentatives menées par un islam plus réformiste et moderniste, intégriste même, pour s'imposer aux dépens des confréries traditionnelles. Car les activistes et progressistes sont généralement hostiles aux tenants du soufisme dont ils désapprouvent le conservatisme et l'attachement à des valeurs n'ayant plus cours dans le monde d'aujourd'hui. On l'a vu en Afrique du Nord où, certaines confréries s'étant compromises avec le pouvoir colonial, on en a pris prétexte pour les dénigrer toutes.

En réalité les ordres soufiques, qui sont répandus dans l'ensemble du monde musulman et présentent une très grande diversité, sont bien loin d'être tous demeurés fidèles à la spiritualité traditionnelle qui, à l'origine, avait été leur raison d'être. Certains ont dégénéré dans la superstition, le maraboutisme ou le fakirisme, d'autres dans la politique. Ailleurs, notamment en URSS et en Turquie, leur ferveur religieuse leur a valu d'être assimilés au « fondamentalisme » tenu pour l'une des principales expressions du « réveil » islamique.

Le soufisme authentique, qui correspond à la

* Alexander BENNIGSEN et Chantal LEMERCIER-QUELQUEJAY, *Le Soufi et le Commissaire,* Seuil, 1986.

réalité intérieure de l'islam, n'en reste pas moins vivant et semble même regagner de l'influence dans maints pays musulmans où il attire des âmes en quête de spiritualité, un peu comme le font actuellement les ordres contemplatifs dans l'Occident chrétien. Il alimente un courant intellectuel qui en atteste la vigueur et se manifeste jusque dans les grandes universités islamiques comme Al-Azhar au Caire. Il est également significatif de relever que les confréries soufiques continuent, comme elles l'ont fait depuis de longs siècles en Afrique et en Asie, d'exercer un rayonnement se traduisant par de fréquentes conversions. En Europe et en Amérique, le soufisme s'est fait connaître depuis la dernière Guerre mondiale grâce à un certain nombre de publications qui ont permis à un public cultivé de comprendre que l'islam, malgré toutes ses turbulences extérieures, reste porteur d'une spiritualité intensément vivante.

IV

Wahhabites, salafîs et autres réformistes

La plupart des mouvements de réforme qui se sont manifestés dans l'islam à l'époque moderne ont été marqués par une volonté de restaurer la pureté originelle de la religion et de la faire redevenir telle que le Prophète l'avait instituée et pratiquée avec ses compagnons. Ce commun désir d'un retour aux *salaf*, les grands ancêtres, a conduit à désigner du terme de *Salafiya* la tendance générale qu'ils représentent. Sa première expression a été le wahhabisme qui reste prédominant en Arabie Saoudite et n'est pas sans influence dans d'autres pays musulmans.

L'origine de cette forme puritaine de l'islam remonte à Muhammad Ibn Abdel Wahhâb (1703-1787), théologien appartenant à la tradition issue d'Ibn Hanbal (780-855), le fondateur de l'école juridique (*madhhab*) la plus rigide du sunnisme, et d'Ibn Taymiya (1263-1328) qui en renforça encore le rigorisme et le littéralisme. Né dans le Najd, au centre de la péninsule Arabique, le jeune Abdel Wahhâb s'en fut étudier à Médine puis en Irak et en Iran où sa confrontation avec d'autres courants théologiques et juridiques ne fit que renforcer ses convictions premières. Revenu dans son Najd natal, il se mit à prêcher le retour à un islam débarrassé de tout ce qu'il considérait

comme « innovation blâmable » (*bid'a*) pour pouvoir le restaurer dans sa pureté et sa simplicité premières. Les membres de la nouvelle communauté réunie autour de lui s'intitulèrent eux-mêmes « unitaires » (*muwahhidûn*) pour bien souligner leur attachement intransigeant au principe de l'Unité divine (*tawhîd*) et leur volonté de s'opposer à tout ce qui pouvait lui porter atteinte. Animé par la conviction profonde que leur mission était de rénover l'islam, la prédication des « puritains du désert » gagna bon nombre d'adhérents dans les populations arabes sédentaires et nomades, leur imposant des croyances simplifiées assorties d'un code moral d'une rigidité extrême.

En voici quelques-unes des règles les plus importantes :

— toute adoration d'un objet autre que Dieu — Allâh — est coupable et doit être punie de mort ;

— les hommes ne sont pas de vrais croyants monothéistes aussi longtemps qu'ils cherchent à gagner la faveur divine par des pratiques entachées de polythéisme et réprouvées par le Coran telles que les visites de tombeaux de saints ;

— il y a polythéisme (*shirk*) dans le fait d'introduire le nom d'un prophète, d'un saint ou d'un ange dans la prière ;

— c'est péché de mécréance (*kufr*) que de professer une connaissance non basée sur le Coran, la *Sunna* (tradition) du Prophète ou les déductions nécessaires de la raison ;

— est également assimilable à la mécréance la pratique du *ta'wîl,* interprétation symbolique ou ésotérique du Coran.

Le style de vie accompagnant l'application de ces préceptes devint, et demeure, extrêmement austère. La participation aux prières communes dans les mosquées fut imposée par des mesures policières ; outre l'interdiction de l'alcool qui est coranique et allait donc de soi, l'usage du tabac fut proscrit sous peine du fouet et certains oulémas allèrent jusqu'à condamner le café et le thé ; des sanctions se mirent à frapper d'autres comportements jugés en désaccord avec la morale wahhabite, comme le fait de se raser la barbe ou de tenir des propos malsonnants.

En toutes choses le wahhabisme fit prévaloir un littéralisme étroit, notamment dans l'application de la Loi traditionnelle (*sharî'a*) et des peines corporelles qu'elle comporte. Il s'opposa non seulement à des pratiques populaires telles que la vénération des saints, mais au soufisme, dont les organisations furent proscrites, et à toute expression de mysticisme.

Cette forme d'islam purifié — simplifié ou plutôt desséché comme des musulmans pieux s'en plaignirent souvent — ne pouvait manquer de susciter de fortes oppositions chez nombre de théologiens qui jugèrent hérétique l'extrémisme d'Abdel Wahhâb. Mais celui-ci parvint à gagner à sa cause l'émir Muhammad Ibn Saoud, chef héréditaire d'une principauté du Najd. Grâce à cet appui temporel efficace, le wahhabisme fit son entrée sur la scène militaire et politique du Proche-Orient.

Dans les premières années du XIX[e] siècle, Abd al-Azîz, fils et successeur de Muhammad Ibn Saoud, animé par la volonté de faire prévaloir au près et au loin les principes wahhabites de manière à purifier l'islam et à lui rendre sa gloire d'antan, partit en campagne, entraînant ses guerriers dans l'une des aventures les plus étonnantes que l'Arabie ait vécues depuis le temps du Prophète et des premiers califes.

Remportant des succès militaires foudroyants, Abd al-Azîz se rendit maître de presque toute l'Arabie, avec La Mecque, Médine, le Hedjaz et le Yémen. Puis il fonça vers le nord, menaçant

Bagdad, Damas, et poussant des pointes jusque sous les murs d'Alep. Il y avait de quoi inquiéter le calife ottoman qui fit appel, contre la nouvelle puissance guerrière surgie du désert, à l'armée récemment modernisée de son vice-roi d'Égypte. Ce fut le fils de celui-ci, Ibrahim pacha, qui, après une campagne pénible, finit par avoir raison des troupes wahhabites et de leur chef, Abdallah Ibn Saoud, lequel, fait prisonnier, fut livré au calife qui le fit décapiter à Istanbul. L'État saoudite et wahhabite paraissait définitivement abattu, mais il laissait dans la conscience arabe le souvenir d'une épopée démontrant que les musulmans étaient encore capables des plus grands exploits à condition de se laisser guider par leur foi.

Cependant, moins d'un siècle plus tard, devait se produire une renaissance éclatante sous l'impulsion d'un autre Abd al-Azîz, le fondateur de l'actuel royaume d'Arabie Saoudite que les Occidentaux appellent couramment Ibn Saoud. De nouveau la ferveur religieuse des guerriers wahhabites fut le moteur de la réussite militaire et politique qui permit à ce chef d'une envergure exceptionnelle d'établir son pouvoir sur la plus grande partie de la péninsule Arabique et en particulier sur les plus importants des Lieux saints de l'Islam (1926).

L'État saoudien fit prévaloir la rigueur puritaine du wahhabisme dans l'ensemble de son nouveau domaine, en particulier à La Mecque et à Médine, et, partout, proscrivit toutes les pratiques jugées non conformes à l'islam le plus pur, faisant détruire tous les tombeaux de saints, sans égard pour les valeurs culturelles souvent irremplaçables qui disparurent alors. En même temps il restaura l'application littérale de la *Sharî'a* sous sa forme hanbalite la plus stricte, notamment en matière pénale. Entre autres châtiments, les tribunaux soumirent adultères et buveurs d'alcool à

la flagellation publique, les bandits et assassins à la décapitation et les voleurs à l'amputation de la main, punition terrible assurément, mais d'une indiscutable efficacité. L'ordre et la sécurité régnèrent désormais en Arabie Saoudite mieux que dans la plupart des pays d'Orient et d'Occident.

Les autorités saoudiennes imposèrent à toute la population une austérité semblable à celle qui avait régné dans le premier État wahhabite au début du XIXe siècle, mais dans un contexte très différent du fait de l'intrusion des techniques modernes. De nombreux déséquilibres et contradictions en résultèrent. Furent, par exemple, interdites les salles publiques de cinéma, mais on se mit à projeter des films dans maintes résidences privées où, dans bien d'autres domaines encore, n'étaient pas forcément appliqués dans leur intégralité les préceptes de la morale officielle. Dès lors pareil extrémisme en matière de mœurs ne pouvait manquer de conduire à une certaine hypocrisie ou à des situations paraissant absurdes dans le monde d'aujourd'hui. Ainsi les femmes sont confinées dans une stricte ségrégation leur refusant, entre autres choses, le droit de travailler dans des locaux employant des hommes, d'utiliser les mêmes ascenseurs ou simplement de se mettre au volant d'une voiture. Il est vrai que l'application de ces règles rigoristes tend à s'assouplir légèrement depuis quelques années, mais en principe, le wahhabisme maintient toutes ses positions.

Cette forme d'islam n'a pas vraiment fait école en dehors de l'Arabie et aucun régime politique n'a prétendu le mettre en pratique comme le royaume saoudien. Pourtant le wahhabisme garde du prestige dans les milieux réformistes de bien des pays musulmans où il a exercé une influence non négligeable par l'intermédiaire des pèlerins

venus accomplir le *hajj* aux Lieux saints de l'Islam. Il n'est en tout cas pas étranger aux tendances formalistes et littéralistes, sinon desséchantes, qui se manifestent fréquemment dans les mouvements de réveil avec lesquels il partage son opposition au soufisme et à toute forme de mysticisme. Depuis que le pétrole l'a rendu maître de la formidable puissance économique et financière que l'on sait, le gouvernement saoudien est capable d'encourager concrètement ces tendances et ne manque pas de le faire chaque fois que cela peut servir ses intérêts.

Toutefois la situation s'est compliquée depuis que le mouvement « islamiste », ou du moins son aile « gauche » si on peut user de cette désignation d'origine occidentale, a pris des positions franchement hostiles à l'Amérique, à laquelle l'Arabie Saoudite est attachée par tant de liens. Ces milieux extrémistes ne critiquent certes pas l'austérité wahhabite comme telle, mais bien la dynastie régnante et avec elle tout le régime accusé d'avoir dévié de sa voie et de s'être mis à la solde de l'impérialisme américain.

De tels griefs figuraient parmi les motivations des conjurés qui, le 20 novembre 1979, occupèrent les armes à la main le *Haram* de La Mecque, sanctuaire le plus sacré de l'Islam, et dont le chef se proclama *Mahdî*. Il s'est agi là d'un événement d'une gravité inouïe et le monde musulman tout entier en a ressenti la secousse. Il a permis de comprendre que, désormais, certaines forces agissant sous le couvert de l'« islamisme » sont résolues à ne reculer devant rien pour provoquer les bouleversements correspondant à leurs idéaux révolutionnaires. Les violences du régime khomeiniste en Iran et l'assassinat du président égyptien Sadate furent de la même inspiration.

Le wahhabisme représente sans doute un aspect important de la *Salafiya*, mouvement qui

s'est voulu retour à la religion des anciens, mais le terme est surtout utilisé pour désigner le vaste courant intellectuel issu de deux figures dominantes du réformisme musulman, Djamal ed-Dîn Afghânî (1839-1897) et Muhammad Abduh (1849-1905). Leur influence aura été décisive, en réalité non pour restaurer l'islam des *salaf*, les grands ancêtres, mais pour l'ouvrir au modernisme. Elle n'a pas fini de produire ses effets.

Afghanî, Persan natif de l'Afghanistan, eut une existence fort agitée au cours de laquelle il fit des séjours prolongés notamment en Inde, à Istanbul, au Caire, où il noua des liens étroits avec l'université Al-Azhar, en Iran, mais aussi en Europe où il semble avoir été affilié à la franc-maçonnerie. A Paris il se signala dans la presse par une mémorable polémique avec Renan sur l'islam et la science. Il y fonda en outre une revue en arabe, *Al-urwat al-wuthka* (litt. « l'anse la plus solide », expression coranique) qui paraît toujours un siècle plus tard. A Londres, où une autre revue fut fondée à son initiative, il lança une violente campagne contre le chah de Perse et son gouvernement dont il avait connu les prisons lors d'un précédent séjour à Téhéran, de sorte que, quelques années plus tard, après l'assassinat du souverain, il fut accusé d'avoir dirigé la main du meurtrier. Il termina sa vie orageuse à Istanbul où l'avait attiré le sultan Abdel Hamîd qui escomptait un bénéfice politique de sa présence à la cour ottomane. Mais la mésentente surgit bientôt entre les deux hommes et Afghânî, malade, n'était qu'en semi-liberté au moment de sa mort.

Djamal ed-Dîn Afghânî ressentait autant que les wahhabites l'urgence d'épurer l'islam en le débarrassant des scories accumulées par les siècles, mais il avait conscience à un plus haut degré du défi que lui posait l'Occident moderne et ne cessa de chercher les moyens les plus propres à y

répondre. Il écrivit une *Réfutation des matérialistes* mais soutint également que l'islam était compatible avec les idées modernes et s'accommodait de toutes les innovations techniques de la civilisation occidentale. Il ne reprochait certes pas aux peuples européens de l'avoir développée, mais bien de l'utiliser, par haine de l'Islam, à des fins impérialistes. Pour y faire face il en appelait à des idéaux panislamiques transcendant les divergences entre sunnites et chiites, en même temps que, sur le plan social et politique, il préconisait des idées libérales et démocratiques à ses yeux en accord avec la doctrine et les principes musulmans.

Par son activité intense et par le rayonnement de sa personnalité, Afghânî exerça une influence considérable sur les milieux intellectuels de maints pays d'Islam et son œuvre aura été l'une des grandes sources d'inspiration, non seulement du réformisme religieux, mais des courants politiques nationalistes qui se sont développés dans ces pays depuis un siècle. Il demeure une figure dominante de la *Salafiya* et on a pu dire sans exagérer qu'il a donné un nouveau départ à la pensée islamique.

Ami et disciple numéro un d'Afghânî, le cheikh égyptien Muhammad Abduh n'a pas cessé depuis un siècle d'exercer dans le monde musulman une influence pour le moins égale à la sienne. Professeur et publiciste, il propagea ses idées réformistes par la parole et par la plume, ne craignant pas, à l'occasion, de participer à l'action politique. C'est ce qu'il fit en 1882 lors de la révolution manquée d'Arabî pacha et cela lui valut une période d'exil. Il en profita pour rejoindre Afghanî, son maître, à Paris où il noua de nombreux contacts et compléta sa connaissance de l'Occident moderne. En 1888, il put regagner Le Caire où il allait faire une brillante carrière

dans la magistrature, parvenant au sommet de la hiérarchie quand il fut nommé grand mufti d'Égypte. Cela lui permit d'introduire dans la pratique de la justice une série de nouveautés toujours inspirées par le souci d'adapter le droit musulman aux exigences de la modernité. En tant que membre du conseil d'Al-Azhar, il fut le principal artisan de la révolution que fut pour la vénérable université l'introduction de disciplines procédant de la science moderne.

Une idée maîtresse d'Abduh est que l'on peut être à la fois homme moderne et bon musulman. Il estimait que l'islam devait être revivifié à la fois en faisant retour à la pureté de la religion des *salaf*, les anciens, et en le réinterprétant à la lumière des connaissances modernes. Peu enclin à la métaphysique et au mysticisme, il soulignait le caractère raisonnable de l'islam et, par exemple, affirmait: « En cas de conflit entre la raison et la tradition, c'est à la raison de trancher. » Particulièrement urgente lui paraissait la nécessité de mettre en accord religion et science, et il écrivait: « La destinée du monde ne sera accomplie que lorsque la science et la religion fraterniseront, comme le veulent le Coran et la sagesse, et c'est alors que Dieu aura complété sa lumière *. »

Le cheikh Abduh, qui était acquis aux idéaux progressistes et optimistes qui dominaient alors la pensée occidentale, avait une attitude très tolérante et libérale envers les autres religions, le christianisme en particulier. Peut-être a-t-il été moins suivi sur ce dernier point que sur d'autres, mais, de façon générale, son œuvre, complétant et même dépassant celle d'Afghânî, aura été d'une immense importance et ses prolongements sont perceptibles jusque dans les mouvements acti-

* Cité par Haïdar BAMMATE, *Visages de l'Islam*, Payot, 1958.

vistes de tendances diverses qui participent à l'actuel « réveil » de l'Islam.

Les deux grands maîtres de la *Salafiya* ne manquèrent pas de continuateurs en Égypte et au-delà. Le plus marquant fut Rachid Rida (1864-1935), théologien originaire de Tripoli du Liban, qui se prit d'enthousiasme pour les idées de Muhammad Abduh et vint le rejoindre au Caire. Il y fonda une revue, *Al-Manar* (Le Phare), et en fit la tribune du réformisme moderniste et panislamique.

Centré sur l'Égypte, le mouvement *salafî* gagna désormais l'adhésion de maints intellectuels du monde arabe, notamment en Afrique du Nord. Illustré par des personnalités comme Fadhel Ben Achour en Tunisie, Abdelhamid Ben Badis en Algérie ou Allal al-Fassi au Maroc, il contribua de façon décisive à définir la perspective idéologique de la lutte pour l'indépendance.

A l'orient du vaste domaine de l'Islam, en Inde principalement, s'était parallèlement développé un mouvement de réforme en réaction à l'envahissement occidental dont l'impérialisme britannique était le principal instrument. Ses premières manifestations étaient apparues dès le XVIIIe siècle et témoignèrent parfois d'influences wahhabites. Mais c'est à partir de la deuxième moitié du siècle suivant, alors que la domination anglaise semblait installée pour longtemps, sinon de manière définitive, que se signalèrent les personnalités les plus marquantes du réformisme musulman sous sa forme indienne.

Au premier rang de ces réformistes figure Sayed Ahmad Khan (1817-1898) qui faisait précéder son nom du titre de « sir », signe des bonnes relations qu'il entretenait avec le pouvoir britannique. Il estimait en effet que les musulmans devaient s'accommoder de la situation politique et renoncer à une opposition qui ne pouvait

qu'affaiblir encore leur condition de minoritaires face à la majorité de religion hindoue. Et c'est dans l'intention de doter ses coreligionnaires de meilleures armes intellectuelles pour répondre aux défis des temps modernes qu'il fonda le « Collège anglo-oriental », future université islamique, d'Aligarh. En fait la célèbre institution devint un centre de la pensée nationaliste musulmane en Inde et c'est là que devaient recevoir leur formation plusieurs des fondateurs du Pakistan. A l'influence modernisante de sir Sayed Ahmad Khan vint s'ajouter celle de Sayed Amir Ali (1849-1928) qui, dans un excellent anglais, se fit le porte-parole d'un islam progressiste se proposant de combiner harmonieusement ses valeurs propres avec les grands idéaux humanistes de l'Occident.

Cependant le plus illustre et le plus influent des réformistes musulmans de l'Inde aura été sir Muhammad Iqbal (1873-1938) dont l'immense talent de poète (en persan et en ourdou) contribua largement à la diffusion de son œuvre philosophique (en anglais). Celle-ci, malgré les réserves sérieuses qu'elle suscita dans les milieux d'orientation plus traditionnelle, allait exercer une influence considérable, notamment sur le plan politique, et c'est elle qui, énonçant pour la première fois l'idée et le nom du Pakistan, aura été l'une des principales sources où les fondateurs de l'État musulman trouvèrent leur inspiration.

Après de brillantes études à Lahore, Iqbal partit pour l'Europe et, dans les premières années du siècle, suivit les cours de philosophie des universités de Cambridge, Heidelberg et Munich. Il y fut fort influencé par le néo-hégélianisme et par la pensée de Nietzsche, ainsi que ses écrits ultérieurs en témoignent. Il devait aussi se sentir attiré, mais non sans réserve, par l'œuvre de Bergson qu'il tint à venir voir à Paris

quelques années avant sa mort. Il fut, de la sorte, tout imprégné de pensée occidentale moderne, ce qui avait déjà été le cas de maints autres intellectuels musulmans, mais, chez lui, cela, se combinant avec une sensibilité poétique demeurée authentiquement orientale, devait beaucoup contribuer à accréditer ses idées novatrices dans le monde musulman.

Le spectacle du déclin de l'Islam l'affectait profondément et il en rendait responsable l'oubli de ses grands principes allant de pair avec une mauvaise compréhension de ses enseignements, comme la tendance au quiétisme développée par les soufis lui semblait en offrir un exemple. Le véritable esprit de l'Islam, selon lui, n'est pas statique, mais dynamique et il soulignait l'urgence, pour le guérir de ses maux, de le rétablir dans un mouvement d'évolution créatrice, ce qu'il n'envisageait pas sans accepter de prendre des leçons de modernité en Occident.

L'un des ouvrages d'Iqbal le plus largement diffusé dans son pays et à l'étranger est *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam* qui a également paru en édition française *. Ce titre est très révélateur : l'auteur part de l'idée implicite que la pensée spécifiquement musulmane est en ruine et ne saurait être restaurée qu'en recourant à des apports extérieurs. Il estimait que les concepts théologiques anciens, « qui se revêtent de la terminologie d'une métaphysique pratiquement morte », ne sauraient plus être d'aucune aide et ajoutait : « La seule voie qui s'offre à nous, c'est de nous approcher des connaissances modernes avec une attitude respectueuse, mais indépendante, et d'apprécier les enseignements de l'islam à la lumière de ces connaissances... »

* M. IQBAL, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Adrien-Maisonneuve, 1955.

Tout en engageant ses coreligionnaires à prendre les leçons de l'Occident, Iqbal ne manquait pas, à l'occasion, de le critiquer vertement, lui reprochant son matérialisme et plus encore son impérialisme. Pour y faire face, il préconisait le retour aux valeurs morales qui inspiraient la première communauté musulmane fondée par le Prophète à Médine, modèle de l'État islamique qu'il rêvait de reconstituer. Cet État, il l'entrevoyait évidemment fondé sur la *Sharî'a,* la Loi révélée, et il voulait aussi qu'y règnent l'égalité et la fraternité, idéaux éminemment islamiques. Il acceptait dès lors la notion moderne de démocratie, estimant que l'Islam l'avait mise en pratique à ses débuts, mais qu'il s'en était écarté à mesure que son pouvoir politique s'étendit dans le monde. Ouvert aux idéologies modernes où il voulait toujours voir des points d'accord avec les grands principes musulmans, il exprima sa sympathie pour les théories socialistes et, sans bien le connaître, parlait du marxisme avec éloge.

L'œuvre d'Iqbal qui, du fait de son double caractère philosophique et poétique, semblait réconcilier modernisme et tradition, eut de vastes répercussions dans le monde musulman, contribuant à le rendre encore plus perméable aux influences modernisantes de l'Occident. Elle a ouvert la voie à plusieurs des courants « revivalistes » actifs dans les sociétés islamiques d'Orient et leur a fourni la plupart des ingrédients composant leurs idéologies.

Parmi ces courants, on ne saurait manquer de mentionner celui dont le célèbre Maulana Abul Ala Maududi (1903-1979) a été le principal animateur. D'abord rédacteur d'un obscur périodique musulman de l'Inde britannique, Maududi fut tiré de l'ombre par Iqbal qui, en 1937, lui confia la direction d'un institut d'études islamiques au Pendjab. Pourtant de sérieuses diver-

gences d'opinion existaient entre les deux hommes. Elles n'eurent pas le temps de se concrétiser, le poète-philosophe étant décédé peu après. Le Maulana développa dès lors sa propre doctrine « néo-fondamentaliste » dans une série d'écrits qui furent accueillis avec empressement par la classe moyenne musulmane du sous-continent indien puis de plusieurs autres pays.

La pensée de Maududi se veut, comparée à celle d'Iqbal, moins ouverte aux influences modernes d'origine occidentale et plus fidèle à la lettre de la Révélation, en particulier en ce qui concerne la Loi traditionnelle (*Sharî'a*) et son application. Néanmoins, considérée objectivement, elle reste imprégnée d'une forte dose de modernisme, ainsi lorsqu'elle présente l'islam comme « troisième voie entre le capitalisme et le communisme ». Sa fameuse théorie de l'État islamique, qui préconise un système de gouvernement « théo-démocratique », en témoigne également et a fait dire à ses contradicteurs qu'il n'y avait là que redondances et utopie étrangère aux réalités humaines de ce temps.

Utopique ou non, l'idéologie de Maududi correspond aux sentiments et aspirations de vastes milieux du monde de l'Islam qui ont cherché à la traduire sur le plan politique. Elle a été l'inspiratrice de la *Jamaat-i Islami,* parti toujours actif au Pakistan où il a contribué largement à réaffirmer le caractère islamique de l'État. Ailleurs, en Égypte notamment, cette œuvre a rencontré la pleine approbation des Frères musulmans et surtout du théoricien de leur aile extrémiste, Sayyid Qutb, qui la cite fréquemment. De façon générale, elle reste l'une des grandes références de tous les activistes pour qui le réveil de l'Islam équivaut avant tout à la quête du pouvoir.

V

Le mouvement des Frères musulmans et ses prolongements

Aucun mouvement n'aura sans doute fait sentir plus fortement son influence sur ce qu'on appelle le « réveil islamique » que celui des Frères musulmans (*al-ikhwân al-muslimûn*) fondé en 1928 en Égypte par le cheikh Hassan al-Bannâ (1906-1949). Ce courant, toujours actif et puissant malgré tous les obstacles qu'on lui a opposés et les persécutions qu'on a fait subir à ses membres comme sous Nasser, sut, mieux que tout autre, exprimer et cristalliser les tendances et aspirations de vastes couches de la population, surtout de la moyenne et petite bourgeoisie, ainsi que de la jeunesse déçue par les régimes en place. Son emprise s'est traduite chez ses adhérents par un renforcement de leur foi dans les capacités de l'islam de répondre à tous les défis de la modernité et leur aura rendu le sens d'une mission exaltante à accomplir dans le monde d'aujourd'hui.

Rayonnant à partir de l'Égypte un peu comme l'avait fait avant lui la *Salafiya* des Afghânî et des Abduh, le mouvement des Frères musulmans, qui s'inscrit directement dans la ligne tracée par ces grands prédécesseurs, a essaimé parmi les peuples arabes et islamiques récemment émancipés de la domination coloniale, y suscitant beaucoup d'enthousiasmes et d'espoirs. En même

temps il aura été à l'origine des groupes activistes dénommés « islamistes », « intégristes » ou « fondamentalistes » qui sont cause d'effervescence dans bien des régions du monde musulman et dont certains, à l'occasion, n'hésitent pas à recourir à la violence et à user de méthodes terroristes.

Le fondateur et « guide général » (*murshid al-'âmm*) des Frères musulmans, Hassan al-Bannâ, n'était pourtant pas un extrémiste exalté et partisan de l'action violente, mais d'abord un prédicateur religieux, un « revivaliste » comme on dirait dans le christianisme protestant, résolu à réagir contre l'abaissement de l'Islam dû aux influences occidentales et, pour cela, à faire directement appel à la piété populaire. Son père, fonctionnaire dans un district rural voisin d'Alexandrie et imam d'une mosquée de village, était un homme instruit qui, à l'université Al-Azhar, avait fréquenté les cours du célèbre cheikh Muhammad Abduh dont il transmit les idées au jeune Hassan. Cela n'empêcha pas celui-ci de s'imprégner également d'islam traditionnel et, en particulier, d'adhérer à l'une des confréries soufiques qui abondent en Égypte tant à la ville qu'à la campagne. Il reçut une éducation soignée et partit au Caire étudier à la « Maison des Sciences » (*Dâr al-'ulûm*), l'un des centres de la pensée *salafî*, où avait enseigné le cheikh Rachid Rida et où lui-même renforça ses convictions réformistes en les teintant de nationalisme. Car l'occupation britannique, à cette époque, suscitait beaucoup d'animosité, surtout parmi la jeunesse qui voyait dans cette présence étrangère une intolérable humiliation infligée à la nation musulmane.

Devenu enseignant du degré secondaire à Ismaïliya, Hassan al-Bannâ s'y trouva directement confronté avec le personnel militaire anglais et avec l'administration, également étrangère, du

canal de Suez. Sa réaction face à cet environnement occidental et colonial fut de réaffirmer son islam par la parole et par l'action. Il réunit alors autour de lui quelques coreligionnaires partageant sa ferveur et ses convictions. Ainsi vit le jour en 1928 l'Association des Frères musulmans, au début modeste groupement de camarades animés par la volonté commune de lutter contre la dégradation de l'islam et de travailler à son renouveau. Le « message » (*da'wa*) qu'ils se mirent à répandre autour d'eux éveilla tout de suite de profondes résonances dans la population de la ville, et l'Association ne tarda pas à recruter de nombreux « Frères » résolus à agir, selon la formule traditionnelle, pour « le commandement du bien et le rejet du mal ».

Dès le début le cheikh Hassan al-Bannâ s'était rendu populaire grâce à ses dons d'orateur, mais il y ajoutait un remarquable talent d'organisateur, et tout cela eut pour effet d'attirer sur lui l'attention de divers milieux que les historiens, après un demi-siècle, ne s'accordent pas à désigner nommément. Toujours est-il que son Association, à laquelle la presse fit une certaine publicité, ne resta pas longtemps confinée à Ismaïliya. En 1932, année où Bannâ vint s'établir au Caire, elle comptait déjà une quinzaine de sections et, en 1938, trois cents dans toute l'Égypte.

Le « guide général » était désormais pleinement engagé sur la scène politique où, appuyés par une propagande efficace, les Frères musulmans apparaissaient comme une force montante et de plus en plus redoutable. Il est impossible de ne pas voir dans la progression de l'Association un certain parallélisme avec les mouvements nationalistes et plus ou moins fascistes qui, à la même époque, prenaient un tel essor en Europe, mais, évidemment, en tenant compte de la spécificité du milieu

culturel islamique. Ainsi le credo des Frères musulmans adopté à leur congrès de 1935 s'ouvre sur l'affirmation d'une foi transcendante qui n'avait plus cours de la même manière en Occident mais qui était — et demeure — indispensable pour mobiliser des peuples orientaux :

Je crois que toute chose revient à Dieu, que notre maître Muhammad — que la bénédiction de Dieu soit sur lui — est le dernier des prophètes envoyé à tous les hommes, que le Coran est le livre d'Allâh, que l'islam est une loi générale de l'ordre du monde et de l'au-delà...

Ce texte, sorte de charte fondamentale du mouvement, fait obligation à chaque Frère de s'acquitter strictement de ses devoirs religieux et de respecter tous les préceptes éthiques de l'islam, notamment dans le cadre de la famille et de l'éducation des enfants. Le point 5, particulièrement exaltant, déclare :

Je crois que le musulman a pour devoir de faire revivre la gloire de l'Islam par la renaissance de ses peuples et la restauration de sa législation. Je crois que le drapeau de l'Islam doit dominer l'humanité et que le devoir de tout musulman consiste à éduquer le monde selon les règles de l'islam. Je m'engage à lutter tant que je vivrai pour réaliser cette mission, et à lui sacrifier tout ce que je possède.

Après avoir affirmé que tous les croyants de l'Islam ne forment qu'une seule nation et doivent s'engager à renforcer leurs liens de fraternité, le credo ajoute cette proposition qui le situe exactement dans la ligne de la *Salafiya* des Afghânî et des Abduh :

Je crois que le secret du retard des musulmans réside dans leur éloignement de la religion, que la base de la réforme consistera à faire retour aux enseignements de l'islam et à ses jugements, que ceci est possible si les musulmans œuvrent dans ce sens *...

Ce credo a sans doute gardé toute son actualité et continue à exprimer les grands idéaux et ambitions animant les mouvements « islamistes » toujours actifs en Égypte et ailleurs. Cependant l'organisation des Frères musulmans a comporté dès cette époque d'autres éléments qui furent loin de tous apparaître au grand jour.

L'Association, en effet, a très vite constitué parmi ses membres des cellules un peu à la manière d'un parti révolutionnaire, puis, dans une phase ultérieure, s'est dotée d'une organisation secrète comprenant des formations paramilitaires. Ce caractère clandestin empêche naturellement de savoir avec précision quelles furent alors ses activités, mais on peut supposer que, par cette organisation, les Frères musulmans eurent des relations plus ou moins étroites avec la plupart des comploteurs politiques et militaires qui abondaient en Égypte dans les années d'après-guerre. En tout cas Bannâ lui-même avait été en contact avec plusieurs des « Officiers libres », Nasser et Sadate notamment, qui préparaient la chute de la monarchie et devaient assurer le succès de la révolution de juillet 1952.

Mais auparavant son mouvement s'était développé jusqu'à devenir, avec plus d'un million d'adhérents inscrits, l'une des premières forces politiques d'Égypte. Il était aussi la plus combative ainsi qu'il l'avait déjà montré dans les années 1936-1939 par l'envoi de volontaires pour appuyer la révolte des Palestiniens. Puis, lors de la guerre de 1947-1948 contre Israël, les Frères

* Cité par Anouar ABDEL-MALEK, *La Pensée politique arabe contemporaine*, Seuil, 1970.

musulmans égyptiens constituèrent des unités militaires autonomes qui participèrent activement aux opérations, faisant preuve d'un courage et d'une ténacité qui assurèrent leur renommée à travers le monde arabe. En Égypte même, ils menèrent de fréquentes actions de harcèlement contre les Britanniques occupant la zone du canal de Suez et, sur le plan intérieur, entretenaient l'agitation dans les quartiers populaires et parmi les étudiants. Ayant établi leur responsabilité dans plusieurs émeutes et attentats sanglants, le gouvernement décréta le 6 décembre 1948 la dissolution de leur association. Trois semaines plus tard, un Frère de vingt-trois ans abattait le premier ministre Noqrachi pacha.

Bannâ était résolument opposé à de telles violences, mais ne parvenait plus à les contenir. Le 2 février 1949, il était lui-même assassiné, probablement par un policier.

Les Frères musulmans étaient, une première fois, rejetés dans la clandestinité, mais restaient actifs et gardaient leur influence. La force politique qu'ils continuaient à représenter malgré leur interdiction incita le pouvoir à user de ménagements envers eux et, dès 1951, à les autoriser à réapparaître publiquement. Alors, pour remplacer le « guide général » disparu, fut annoncée la nomination du cheikh Hassan al-Hudaybi, sexagénaire passant pour modéré. Se fondant sur la formule « Pas de secrets dans le service de Dieu, pas de secrets dans le Message, ni de terrorisme en religion » *, le successeur de Bannâ ne tarda pas à déclarer dissoute l'organisation secrète, bien qu'en réalité elle n'ait pas cessé d'exister, mais sous une forme encore plus secrète.

Ces événements illustrent déjà la grande diversité de tendances qui a toujours marqué le mouvement des Frères musulmans et qui le rend difficilement définissable. S'il se fonde sur une volonté commune de revivifier l'islam et de restaurer sa grandeur dans le monde, il n'y a jamais eu en son sein unanimité quant aux moyens de parvenir à ce but, les uns les voulant surtout persuasifs et pacifiques en vertu de la célèbre parole coranique « Pas de contrainte en religion » (II, 256), et d'autres admettant plus ou moins l'usage de la violence selon les circonstances, allant même parfois jusqu'à justifier le recours au terrorisme. Cependant modérés et extrémistes ont toujours été animés par le désir commun d'instaurer l'État islamique, grand idéal qui reste celui de tous les groupes « islamistes » à travers le monde.

Le coup militaire du 23 juillet 1952 qui permit à Nasser et aux « Officiers libres » de renverser la monarchie et de s'emparer du pouvoir se fit avec la pleine approbation des Frères musulmans qui, croyant l'heure venue de réaliser leur rêve d'État islamique, lui fournirent le soutien populaire indispensable à son succès. Cependant Nasser, qui avait d'autres ambitions, réussit, avec une habileté consommée, à les manœuvrer et à les diviser, se préparant à les abattre et à installer sa dictature sans partage.

Après une première série de mesures contre les Frères musulmans en janvier 1954, le grand coup leur fut porté en octobre de la même année à la suite d'un attentat manqué contre Nasser. Le coupable, selon la version officielle, était un jeune Frère musulman qui fit des aveux complets. Ce fut le signal d'une implacable répression.

Un millier de Frères furent arrêtés et jugés. Sept d'entre eux furent condamnés à mort, dont le cheikh Hudaybi qui, toutefois, vit sa peine commuée en emprisonnement à perpétuité. Les

* Cité par Olivier CARRÉ et Gérard MICHAUD, *Les Frères musulmans*, Gallimard-Julliard, 1983.

six autres furent pendus. Dans les prisons et camps de concentration que le gouvernement se hâta de faire aménager fut instauré un système de brutalités et de tortures qui, révélé après la disparition de Nasser, demeure la honte de son régime.

La persécution des Frères musulmans connut une nouvelle phase virulente dans les années 1965-1967, après qu'eut été révélé un prétendu complot. Près de dix-huit mille personnes furent alors arrêtées et internées dans les camps. De nouvelles exécutions eurent lieu, dont celle de Sayyid Qutb, le plus marquant des idéologues du mouvement après Bannâ.

Né en 1906, la même année que celui-ci, et enseignant comme lui, Sayyid Qutb était un homme cultivé qui avait été proche de milieux littéraires occidentalisés et assez peu « islamiques » du Caire. C'est en relation avec un stage pédagogique de 1948 à 1951 aux États-Unis qu'eut lieu sa « conversion » et qu'il revint à une stricte pratique de l'islam. Dès son retour en Égypte il adhéra à l'Association des Frères musulmans où ses dons d'écrivain lui valurent d'être placé à la tête de la section de la propagande. Nasser, dont il avait repoussé les avances, le fit arrêter fin 1954. A part huit mois de liberté, de décembre 1964 à août 1965, Qutb passa la fin de ses jours en camp de concentration. Les mauvais traitements ne lui furent pas ménagés, mais il parvint néanmoins à rédiger en détention quelques-uns de ses ouvrages les plus importants. Finalement, en août 1966, il était envoyé à la potence.

Martyr exemplaire, Qutb allait devenir plus influent mort que vivant. Il contribua grandement à radicaliser le mouvement des Frères musulmans par rapport à la ligne des cheikhs Bannâ et Hudaybi, renforçant son courant anti-

occidental et ses tendances révolutionnaires. Dès 1949 il avait, dans un livre qui fut un grand succès (*Justice sociale en Islam*), développé le thème cher à tous les « islamistes » et autres activistes de son « réveil », selon lequel l'islam apporte toutes les recettes propres à résoudre les grands problèmes sociaux et politiques de notre temps. Ses ouvrages suivants insistent sur la nécessité de changer la société, d'accomplir une véritable révolution pour rendre possible la restauration de l'Islam, car « l'établissement du règne de Dieu sur terre ne se fait pas avec des prêches et des discours ».

Dans *Signes de piste*, sorte de guide idéologique de l'aile radicale et « gauchiste » du mouvement « islamiste » arabe, il s'en prend assurément à l'Occident capitaliste dont il relève la banqueroute, mais souligne surtout que, de nos jours, le monde entier vit dans la *jâhiliya*, état d'ignorance comparable à celle de l'époque antéislamique. Les pays musulmans eux-mêmes, qui se laissent si profondément influencer par les idées et usages de l'Occident mécréant, n'y échappent pas, et leurs dirigeants ne sont bien souvent que des impies et des renégats que Qutb désigne à la vindicte des véritables croyants dont le devoir est d'instaurer l'ordre islamique ici-bas.

Écrivant dans un camp d'internement où il fut fort maltraité, Qutb était évidemment enclin à regarder ses tortionnaires et leurs chefs comme des agents de la *jâhiliya*, comme des ennemis de l'islam authentique, et, parmi les Frères musulmans qui eurent tant à souffrir des persécutions de Nasser, il y en eut beaucoup qui furent naturellement amenés à partager son point de vue. Cependant le fait de prétendre voué à la *jâhiliya*, c'est-à-dire de déclarer non musulman, le gouvernement d'un État officiellement musulman était un acte grave et lourd de conséquences.

Il fut aisé aux cheikhs d'Al-Azhar et oulémas

officiels de réfuter l'argumentation de Sayyid Qutb en faisant valoir qu'il n'avait aucune qualité pour déclarer sortis de l'islam des gens qui en professaient les croyances, et qu'il était inadmissible de recourir à la notion coranique de *jâhiliya* dans le contexte politique actuel. En appelant au *jihâd* contre les dirigeants d'un pays musulman, l'écrivain, relevaient-ils, ne faisait que semer la haine et déclarer la guerre à tous ceux qui ne pensaient pas comme lui. Réaction plus significative encore, le cheikh Hudaybi et les dirigeants de l'Association des Frères musulmans, auxquels la mort de Nasser devait permettre de se manifester de nouveau au grand jour, se désolidarisèrent nettement de la tendance représentée par Qutb et de ses appels à l'action violente. Dans leur opinion, la lutte contre l'ignorance doit recourir à des moyens pacifiques visant à inculquer aux hommes la vérité de l'islam et à les conduire par la persuasion à instaurer un ordre qui lui soit conforme.

La ligne dure de Qutb continua néanmoins de séduire bon nombre de musulmans égyptiens, surtout de la jeune génération, avant de gagner des partisans dans d'autres pays. De cette différence de tendances a résulté une scission de fait au sein du mouvement né de l'initiative de Hassan al-Bannâ. Désormais se trouvent d'un côté les « réformistes » acceptant de limiter leur action à la propagande et à la prédication, et de l'autre les « révolutionnaires » favorables à ce que Qutb avait appelé le « mouvement » (*haraka*), lequel n'exclut pas le recours à la violence.

Du côté des « révolutionnaires », l'idée que l'ordre établi n'est que *jâhiliya* et doit donc être supprimé pour faire place à l'État islamique devait logiquement les conduire à la clandestinité. C'est effectivement ce qui s'est produit, d'abord en Égypte puis dans d'autres pays, la Syrie et le Liban en particulier, où se formèrent divers groupes — qui ne sont pas seulement des groupuscules mais réunissent apparemment de nombreux sympathisants parmi la jeunesse, surtout dans les universités — se réclamant de la pensée de Sayyid Qutb mais réduits en fait au rôle de comploteurs et de terroristes. S'enfermant dans un sectarisme étroit et fanatique, ils se considèrent comme investis de la mission sacrée de lutter pour rétablir le règne de l'islam et prononcent l'anathème (*takfîr*) contre le pouvoir en place et ses agents. En même temps ils entendent se différencier complètement de l'état de *jâhiliya* que représentent les sociétés et les régimes actuels, et, pour cela, prétendent s'en retirer en imitant l'émigration (ou « hégire », *hijra*) du Prophète de La Mecque à Médine. L'un des plus remuants de ces groupes, qui s'intitulait lui-même « Association des Musulmans » et avait constitué une sorte de contre-société, était connu de l'opinion égyptienne précisément sous le surnom *Al-takfîr wa'l-hijra* *. Il s'est signalé par une série de violences et de crimes dont, en 1977, l'assassinat d'un ancien ministre des Biens religieux.

L'agitation « islamiste » a été — et est sans doute encore — entretenue en Égypte par plusieurs autres groupes extrémistes animés par une semblable idéologie. Le plus notoire, appelé *Al-Jihâd* (« La guerre sainte »), est celui qui, le 6 octobre 1981, assassina le président Anouar al-Sadate considéré non seulement comme la personnification du pouvoir impie et usurpateur, mais comme coupable du crime honteux d'avoir fait la paix avec Israël, ennemi numéro un de l'Islam et des Arabes. Si l'événement, contraire-

* Gilles KEPEL, *Le Prophète et Pharaon*, La Découverte, 1984.

ment à l'attente des comploteurs, n'a pas fait basculer l'Égypte dans la révolution islamique, il aura constitué un très sérieux avertissement pour maints chefs d'État et dirigeants de pays musulmans qui, désormais, se savent constamment menacés.

Une aile plus modérée des Frères musulmans, on l'a vu, avait refusé de suivre la ligne tracée par Sayyid Qutb et conduisant à l'action violente, préférant travailler à la restauration de l'islam par les moyens plus pacifiques de la *da'wa*, c'est-à-dire intensifier la diffusion du Message par la parole et par la plume. Les partisans de cette tendance réformiste ont fait paraître plusieurs publications, dont la revue mensuelle intitulée précisément *Al-Da'wa* a exercé une influence considérable sur certains milieux intellectuels et sur la jeunesse universitaire. Mais c'est par l'usage direct de la parole que le message des Frères semble avoir surtout progressé et éveillé le plus de résonances dans les populations de la vallée du Nil et d'autres terres arabes.

Plusieurs prédicateurs se sont illustrés à cet égard, mais aucun ne s'est fait une réputation comparable à celle du cheikh Abd al-Hamid Kichk dont la verve aura remué d'innombrables consciences musulmanes entre l'Irak et le Maroc. Né de parents modestes en 1903 dans une bourgade du Delta, il fut, dès sa sortie de l'enfance, atteint du trachome, maladie très répandue dans la campagne égyptienne, qui, comme à tant d'autres, devait lui ôter l'usage de la vue. Il fit néanmoins, grâce à son application et à son excellente mémoire, de brillantes études de théologie à l'université Al-Azhar et devint imam d'une mosquée du Caire. L'éloquence émotionnelle et fougueuse du jeune cheikh aveugle attira très vite de grandes foules à ses sermons du vendredi dans lesquels il exposait sans trop de précautions les

grandes idées religieuses et politiques chères à Hassan al-Bannâ et aux Frères musulmans. Cela lui valut d'être arrêté une première fois en 1966 par la police de Nasser et de subir en détention des mauvais traitements dont son corps a gardé les stigmates.

Libéré au bout de deux ans, il put se remettre à prononcer ses sermons du vendredi que suivaient des auditoires toujours plus compacts. Il fallut disposer des haut-parleurs dans tout le quartier alentour et même agrandir la mosquée. De nouveau arrêté peu avant l'assassinat de Sadate qui le regardait comme un dangereux agitateur, il sortit de prison au début de 1982 et, depuis lors, le gouvernement du président Moubarak semble avoir cherché à tirer parti de sa popularité. Lui-même n'a plus fait d'esclandre, mais sa renommée n'a pas cessé de croître et il est devenu une sorte de personnification du discours « islamiste » et de sa puissance oratoire.

Il est vrai que la technique moderne a procuré au cheikh Kichk un auditoire qu'aucun prédicateur islamique n'aura eu avant lui : les cassettes contenant les enregistrements de ses sermons et autres homélies, habituellement vendues sur place immédiatement après qu'il les a prononcés, sont depuis plusieurs années exportées en abondance vers toutes les régions où l'arabe est compris, même si, dans bien des cas, elles sont distribuées clandestinement, leur contenu étant jugé de caractère subversif. Néanmoins sa voix puissante et passionnée est souvent devenue une sorte d'accompagnement de la vie quotidienne et alterne avec la musique de films dans les foyers et dans les souks, ainsi qu'on peut le constater non seulement en Égypte, mais bien au-delà, en Afrique du Nord par exemple. Pour beaucoup elle est la voix même de l'Islam. Elle illustre en tout cas un élément très caractéristique de son

« réveil ». D'ailleurs, phénomène également significatif, Kichk a fait école dans tout le monde arabe et, à l'écoute de l'une des innombrables cassettes « islamistes » disponibles partout, il faut être expert pour saisir si elle est du cheikh cairote lui-même ou de l'un de ses émules.

Produit typique d'une culture donnant la priorité au verbe, pareille éloquence sait aussi bien tirer parti de l'émotivité religieuse des foules que de leurs aversions politiques. Après des citations coraniques toujours douées du pouvoir de remuer les cœurs et la mise en condition de ses auditeurs auxquels il fait répéter des formules sacrées et dont il sollicite des répons, l'orateur développe en termes simples mais souvent percutants l'un ou l'autre des thèmes favoris de la propagande « islamiste ». Sur le plan extérieur, son discours est exécration des ennemis de l'Islam (impérialistes occidentaux, sionistes, communistes), et, sur le plan intérieur, dénonciation des faux musulmans, des hypocrites de tout bord, des régimes corrompus, de la décadence des mœurs, des menées hostiles des groupes minoritaires comme les chrétiens coptes d'Égypte; mais surtout il proclame que tous ces maux seront corrigés, que la justice sera rétablie, que la nation musulmane regagnera la place qui doit être la sienne dans le monde si seulement l'*Umma*, la communauté des croyants, revient à l'islam véritable et à la pratique intégrale de sa Loi.

Également issu du mouvement des Frères musulmans, mais agissant à un niveau moins populaire, un courant « de gauche » exerce son ascendant sur divers milieux intellectuels et universitaires d'Égypte et du monde arabe. L'un de ses principaux porte-parole est Hassan Hanafi qui enseigne la philosophie à l'université du Caire après l'avoir étudiée en Sorbonne. Son discours, tout imprégné de pensée occidentale moderne, de

marxisme notamment, est l'illustration typique d'un islam oublieux de sa transcendance et réduit aux dimensions d'une idéologie moderne. Même s'il fait moins de bruit et n'attire pas les mêmes foules que l'éloquence d'un Kichk, on ne saurait en ignorer l'importance et la capacité de servir de moteur à l'action. Le cas de l'Iran est instructif à cet égard : parmi les éléments révolutionnaires qui préparèrent le plus efficacement la chute de la monarchie et l'avènement du régime khomeiniste figuraient précisément des intellectuels formés dans les universités françaises.

VI

Mouvements islamiques au Machrek et au Maghreb

L'évolution de l'islam en Égypte présente un schéma qui se retrouve plus ou moins nettement dans la plupart des pays du Machrek et du Maghreb. A partir du Caire, ville la plus peuplée du monde musulman, le mouvement des Frères musulmans, qui exprime manifestement certaines des aspirations les plus profondes des populations professant l'islam, a essaimé dans tout le domaine arabe et même au-delà : son influence est souvent perceptible en Afrique noire et parfois, en direction opposée, en Turquie, en Iran, dans le subcontinent indo-pakistanais et jusque dans l'archipel malais.

L'un des événements qui, par réaction, aura le plus fortement contribué à répandre et à affermir l'emprise des Frères musulmans aura été la réalisation du projet sioniste en Palestine. L'opinion occidentale ne semble jamais avoir saisi l'ampleur et la profondeur du traumatisme causé dans la conscience des peuples de la région et des autres, plus éloignés, qui en sont solidaires, par la succession de revers et d'humiliations subis par la nation arabe face à l'État d'Israël depuis sa création. Même si, à cet égard, il n'existe pas de différence entre Palestiniens musulmans et chrétiens unanimes dans le malheur comme dans le

ressentiment, la puissance sioniste, installée au cœur de ce qui est son domaine depuis quatorze siècles et occupant *Al Quds* (« La Sainte » : Jérusalem), troisième de ses Lieux saints, est généralement regardée, non seulement comme l'ennemi numéro un des Arabes, mais de l'Islam. Car le conflit du Proche-Orient, en plus de son interminable accompagnement de détresses et de sang versé, aura, du fait de son allure eschatologique, causé d'abondantes répercussions sur le plan religieux. En effet, comme on l'a noté au chapitre II, les traditions islamiques relatives aux signes annonciateurs de l'Heure dernière sont généralement liées géographiquement à la Palestine et aux pays voisins, en quoi, d'ailleurs, elles se trouvent en accord avec maintes croyances judéo-chrétiennes.

Dès lors ce n'est pas un devoir uniquement patriotique, mais religieux que de s'opposer à Israël, pouvoir impie souvent regardé comme l'émanation même du Mal *. Pareils sentiments sont renforcés par la constatation que la plupart des calamités qui se sont abattues sur les peuples arabes de la région depuis la fin du régime des mandats ont leur origine dans la fondation de l'État juif. Celui-ci a constamment semé la terreur et fait couler le sang autour de lui, suscitant en même temps toutes sortes de déséquilibres et de réactions en chaîne qui aboutissent à une déstabilisation généralisée, ainsi que le Liban en offre l'exemple le plus navrant.

La rancœur des Arabes n'est cependant pas dirigée contre les Juifs comme tels, mais contre le sionisme et donc aussi contre les puissances occidentales qui lui ont permis de se réaliser. Eux-mêmes sémites, ils estiment particulièrement

* Selim NASR, *Radicalismes islamiques*, l'Harmattan, 1985.

amer de devoir payer le prix de l'antisémitisme nazi, donc européen, auquel ils n'ont eu aucune part de responsabilité. Cette situation, ressentie comme parfaitement injuste et intolérable, ne pouvait manquer de provoquer les réactions violentes et désespérées qui ont parfois pris la forme de ce qu'on appelle le « terrorisme palestinien ».

Réaction moins fracassante mais plus typiquement islamique à ce qui apparaît à beaucoup comme une malédiction s'acharnant sur la nation arabe, tous ces malheurs sont couramment regardés comme dus à « l'infidélité des musulmans au message divin ». Depuis 1948, les auditeurs des sermons du vendredi dans les mosquées ont pu entendre à maintes reprises que les revers des Arabes face aux forces sionistes provenaient de leur « éloignement de l'islam ». Des prédicateurs comme le cheikh Kichk et ses émules en Égypte et ailleurs ont abondamment développé ce thème. La propagande des Frères musulmans en a profité d'autant plus qu'eux-mêmes s'étaient acquis dès la première guerre contre Israël la réputation sans doute méritée d'intrépides combattants de la foi. Depuis lors le mouvement issu de l'initiative du cheikh al-Bannâ a gagné de très nombreux adhérents et sympathisants dans la plupart des pays arabes où son influence a été décisive dans l'apparition des courants intégristes, ou « islamistes », mais où il a aussi rencontré de fortes oppositions et suscité d'abondants remous.

Au sein de la Résistance palestinienne, d'abord, les Frères musulmans ont toujours été présents et actifs, s'efforçant d'imprimer un caractère de *jihâd* islamique à la lutte contre l'ennemi sioniste. Mais ils y sont tenus en bride et leur influence reste très limitée, principalement du fait que l'OLP est financée par les gouvernements arabes, à peu près tous résolus à leur faire obstacle.

Au Machrek, la Syrie avait sans doute été le pays le plus réceptif au message des Frères musulmans, lesquels, dès 1937, y avaient fondé des associations dans la plupart des grandes villes, mais sous le couvert d'activités sportives, culturelles ou humanitaires, de manière à ne pas susciter la méfiance de l'administration de la France, alors puissance mandataire. Avec l'indépendance leur ascendant se renforça dans la population et l'un de leurs membres les plus éminents, le cheikh Muhammad Mubarak, a longtemps siégé au Parlement syrien et fut même pendant quelque temps détenteur d'un portefeuille ministériel. Dès 1950, en collaboration avec le cheikh Mustafa Sebaï, « guide » des Frères syriens, il mena une campagne active pour faire officiellement reconnaître l'islam comme religion d'État. Les différents régimes, tous plus ou moins dictatoriaux, qui, ces années-là, se succédèrent à Damas obligèrent leur mouvement à se confiner dans le rôle d'une opposition modérée, puis l'intermède de l'union avec l'Égypte (République arabe unie, 1958-1961), qui faisait de Nasser le maître de la Syrie, devait forcément affaiblir leurs positions. Mais les Frères musulmans gardaient de solides appuis populaires qu'aucun gouvernement ne pouvait se permettre d'ignorer.

Cependant les Frères musulmans syriens devaient trouver leur ennemi le plus implacable, non dans le nassérisme, mais dans le parti baath qui prit le pouvoir à Damas en 1963. Fondé par un chrétien, Michel Aflaq, le Baath (« résurrection », « renaissance ») a toujours pris la précaution de rendre hommage à l'islam, « expression la plus haute du génie arabe », mais, fondamentalement, il est de tendance laïque et socialisante. Avec les Frères musulmans, le conflit était inévitable. Il fut acharné et marqué par plusieurs massacres

atroces, prenant les allures d'une véritable guerre civile qui n'a peut-être pas encore cessé de couver.

La puissance du Baath en Syrie provient en grande partie de ses liens avec la minorité religieuse des alaouites, branche du chiisme ismaélien, ainsi désignés du fait de leur vénération pour le gendre du Prophète, Alî, que les musulmans sunnites leur reprochent de diviniser. Du temps du mandat ils avaient bénéficié de la sollicitude des autorités françaises qui érigèrent en « État des alaouites » les régions qu'ils habitent dans les montagnes du nord et cherchèrent à tirer parti de leur tempérament guerrier en recrutant chez eux des troupes d'élite. Ils ont conservé depuis lors les leviers du pouvoir militaire et c'est de leurs rangs que sont issus les personnages les plus influents du régime baathiste, dont le président Hafez al-Assad, dictateur absolu depuis 1970. Il ne manquait rien à pareil système pour être honni des Frères musulmans et de leurs sympathisants.

L'agitation contre les nouveaux maîtres de la Syrie se manifesta bientôt après le coup d'État de mars 1963 et alla en s'amplifiant, surtout dans les villes, dont Hama aura été le centre le plus actif de l'opposition à un pouvoir jugé impie et anti-islamique. La protestation ne se limita pas aux Frères musulmans et autres « islamistes », mais put compter sur l'appui plus ou moins actif d'une grande partie de la communauté majoritaire sunnite qui n'a pas cessé de regarder les dirigeants baathistes-alaouites comme des usurpateurs. Alors s'installa le règne de la violence et de la terreur qui se prolongea pendant près d'une vingtaine d'années et dont il suffira ici de mentionner quelques-uns des épisodes les plus meurtriers *.

* Pour une description plus complète de ces événements, v. Olivier CARRÉ et Gérard MICHAUD, *op. cit.*

Les manifestations publiques consécutives au coup d'État baathiste de 1963 prirent rapidement à Hama l'allure d'un soulèvement et les autorités religieuses sunnites appelèrent la population au *jihâd* (guerre sainte) contre le nouveau pouvoir déclaré illégitime. Celui-ci réagit avec brutalité, ordonnant un bombardement qui causa de lourdes pertes et détruisit la grande mosquée. L'agitation gagna bientôt d'autres villes, dont Damas, où se succédèrent les grèves et protestations publiques contre les mesures d'exception et les arrestations arbitraires d'opposants réels ou supposés au régime. Hama fut de nouveau en état de rébellion ouverte en 1964 et 1965, subissant chaque fois les rigueurs d'une répression implacable. De leur côté les Frères musulmans n'hésitèrent pas à commettre contre les autorités et leurs représentants des attentats qui ponctuèrent un état de guerre civile larvée.

En 1967 la guerre des Six Jours, qui livra le Golan à l'occupation israélienne, imposa une certaine accalmie sur le front intérieur syrien, mais l'antagonisme demeurait entier et irréductible entre les Frères musulmans généralement soutenus par la communauté sunnite et le régime de Hafez al-Assad qui ne cessait d'appesantir sa dictature tout en cherchant à se concilier les milieux économiques. L'agitation reprit dans les villes et de nouvelles violences éclatèrent à Hama. Une pause survint à la suite de la guerre d'octobre 1973 contre Israël, mais en 1975 un nouveau conflit armé, celui du Liban, réactiva les antagonismes syriens, les milieux islamiques désapprouvant l'appui donné par Damas au parti chrétien maronite dans le pays voisin. La série d'actes de violence, généralement sanctionnés par des représailles non moins violentes, reprit bientôt et son point culminant fut l'attentat organisé en juin 1979 par les Frères musulmans contre l'école d'artillerie d'Alep, qui causa la mort de quatre-vingt-trois élèves officiers, tous alaouites.

Frappés de stupeur, les dirigeants du régime réagirent d'abord en faisant exécuter une quinzaine de détenus choisis un peu au hasard dans les prisons. Mais la situation risquait de leur échapper et il fallut près de trois ans marqués par des flots de sang et des amoncellements de ruines pour qu'ils parviennent à la reprendre en main.

Pendant plusieurs mois suivant l'attentat, le gouvernement n'arriva plus à exercer son autorité, non seulement à Hama, mais à Alep et dans quelques autres villes. Dès mars 1980, il fit intervenir des unités militaires spéciales qui répandirent la terreur partout où il était contesté, multipliant les actions punitives qui devinrent parfois d'effroyables tueries. En juin de la même année fut montée une expédition contre la prison de Palmyre, dans le désert, où étaient détenus quelques milliers d'opposants, Frères musulmans en majorité; aucun n'en réchappa. Puis d'autres massacres, notamment à Alep et Hama, firent des morts par centaines, peut-être par milliers. Les Frères réagirent par de nouveaux attentats, certains particulièrement meurtriers comme en 1981 à Damas.

Le pire était encore à venir: le 2 février 1982, Hama entrait en état d'insurrection ouverte et générale. Des autorités «islamiques» furent mises en place et aussitôt étaient condamnés à mort et exécutés une centaine d'agents du pouvoir baathiste. Il fallut plus d'un mois aux forces du régime pour reprendre la ville qui fut en grande partie détruite. La répression, féroce, coûta la vie à au moins dix mille habitants, beaucoup plus selon certaines sources. Ce dernier coup, plus terrible que tous les précédents, a sans doute réussi à démanteler le parti «islamiste» syrien,

mais, comme chacun se le demande depuis lors, pour combien de temps?

Dans les autres pays du Machrek s'étaient aussi constitués sur le modèle égyptien des groupes et cellules de Frères musulmans, mais sans y provoquer les mêmes remous ni rencontrer d'aussi fortes oppositions qu'en Syrie. Si le régime irakien, émanation d'une branche rivale du Baath, les a plus ou moins relégués dans la clandestinité, leur situation aura été toute différente en Jordanie où ils ont même fait partie du gouvernement. Au Liban, où les membres de leur association se recrutent à peu près exclusivement parmi les musulmans sunnites, ils n'ont pas constitué de milices semblables à celles des autres communautés religieuses comme les chrétiens maronites, les chiites ou les druzes, et ont donc été mêlés moins directement à la guerre civile.

Les Frères musulmans sont généralement tolérés en Arabie Saoudite où ils ont su gagner des appuis et des sympathies dans la population et, dans les États du Golfe, ils entretiennent d'assez bonnes relations avec les gouvernements. De Kuwait, où de nombreux Frères égyptiens s'étaient établis pour échapper aux persécutions nassériennes, ils exercent une propagande active et répandent leurs publications dans une bonne partie du monde arabo-islamique. Cependant l'unanimité ne semble pas régner parmi eux et ils laissent apparaître le même clivage entre modérés et extrémistes qu'avaient déjà manifesté en Égypte les divergences entre le « guide général » Al-Hudaybi, pour qui les Frères musulmans devaient limiter leur action à la prédication, et Sayyid Qutb, partisan de l'action directe et violente contre la *jâhiliya* et ses suppôts.

En plus des Égyptiens, les États pétroliers de la région emploient de forts contingents de musulmans étrangers, notamment palestiniens, yéménites, iraniens, pakistanais et indiens. Tous sont très sollicités par diverses propagandes plus ou moins « islamistes » dont la plus active est celle de la révolution iranienne. Or entre « qutbistes » et « khomeinistes » existe probablement une certaine connivence qui transcende la division entre sunnites et chiites. Cela n'a pas manqué de renforcer les tendances révolutionnaires dans toute cette région centrale du monde musulman et de créer une situation dont l'attaque et l'occupation de la grande mosquée de La Mecque, en novembre 1979, ont démontré de façon fracassante la gravité extrême. Cet événement funeste a fait sentir aux dirigeants du royaume saoudien comme à ceux des émirats voisins le poids de menaces redoutables et désormais tous demeurent sur le qui-vive.

Se tournant maintenant vers le Maghreb, il convient de jeter d'abord un coup d'œil sur la Libye qui a fait beaucoup parler d'elle depuis qu'en 1969 le colonel Muammar Qadhafi renversa la monarchie modérée du vieux roi Idris pour installer à sa place un système insolite et caractérisé surtout par la personnalité imprévisible de son chef. On doit tout de suite relever à ce propos combien grossière aura été l'erreur de maints commentateurs occidentaux qui ont désigné la révolution libyenne et le régime qui en est issu comme expressions typiques de l'actuel « réveil islamique ». Il s'agit plutôt d'un cas singulier de résurgence du nassérisme qui doit en grande partie à la puissance pétrolière libyenne d'avoir duré si longtemps.

De formation militaire, le colonel Qadhafi est, en matière religieuse, d'une inculture notoire. Il n'est certes pas indifférent à l'islam, mais son action intérieure et extérieure, avec ses retournements et incohérences, montre bien qu'il y voit plus un moyen qu'une fin et que ses priorités sont

le nationalisme arabe et le socialisme. Sa révolution, au début, a pu sembler « islamique » et il pensa pouvoir faire alliance avec les Frères musulmans libyens, peu nombreux mais doués d'un certain prestige. En 1972 déjà, il les faisait jeter en prison, les accusant de comploter contre son pouvoir. Depuis lors il est apparu toujours plus clairement que ses objectifs sont fort distants de ceux des divers mouvements « islamistes » à l'œuvre dans le monde musulman.

En même temps s'est imposée l'évidence que la pensée du maître de la révolution libyenne s'écartait singulièrement de l'« orthodoxie » musulmane et que ses méthodes de gouvernement, qui sont celles d'un dictateur brisant toute opposition avec une inexorable brutalité, en transgressent abondamment les usages et préceptes. Son fameux *Livre vert* ne fait que peu mention de l'islam mais, avec son idéologie tiers mondiste et sa prétention d'ouvrir une « Troisième voie » à l'humanité et de représenter « l'évangile de l'ère nouvelle, l'ère des masses », n'aura guère été pris au sérieux en dehors du cercle intérieur et extérieur de sa clientèle. Particulièrement choquante est apparue son intention, exprimée dans plusieurs autres écrits et déclarations, de « rectifier » l'islam, cela surtout en rejetant la *Sunna*, tradition du Prophète consignée dans le *Hadîth*, ainsi que le *fiqh*, jurisprudence procédant de la Loi révélée, la *Sharî'a*, sous le reproche de ne pas être suffisamment « progressistes ». Il affirme vouloir s'en tenir uniquement au Coran, mais les interprétations qu'il en fait confirmeraient plutôt l'opinion que la révolution du colonel libyen représente plus une hétérodoxie caractérisée, une déviation aberrante de l'islam, qu'un exemple de son réveil.

Passant ensuite au Maghreb proprement dit, on constatera d'abord que l'islam, qui avait été naguère le principal inspirateur de la lutte, sou-

vent assimilée à un *jihâd*, contre la domination coloniale française, maintient sur les populations une emprise qui, depuis l'indépendance, semble encore renforcée. Venu d'Orient comme autrefois l'islam lui-même, le courant intégriste-islamiste y a trouvé un terrain favorable et y a gagné nombre d'adhérents désillusionnés par l'Occident moderne et ses idéologies, marxisme compris. Mais il a également suscité des oppositions contre les régimes en place dénoncés comme insuffisamment islamiques, sinon infidèles à l'islam, et il en est résulté une efferverscence et des remous auxquels n'a échappé aucun des trois pays maghrébins. Et malgré leurs divergences politiques, les dirigeants, tant à Tunis qu'à Alger et Rabat, ont des raisons de redouter ensemble les menées déstabilisatrices de réseaux intégristes clandestins.

En Tunisie, Habib Bourguiba, pourtant partisan de la laïcité et admirateur du kémalisme turc, n'avait pu éviter de faire référence à l'islam lorsqu'il conduisait la lutte contre le pouvoir colonial : il s'était alors fait appeler *al-Mujâhid al-akbar*, le « combattant suprême » menant le *jihâd*, le combat pour la foi. Cependant, parvenu lui-même au pouvoir avec l'indépendance, il se lança dans une politique sécularisante de réforme et de modernisation qui rencontra de fortes résistances et lui coûta une bonne partie de l'appui populaire dont il avait bénéficié jusque-là.

En effet, à la surprise de maints observateurs pour qui la Tunisie de Bourguiba représentait dans le monde arabo-musulman un modèle de modération et d'ouverture au progrès, un courant islamiste-intégriste apparenté aux Frères musulmans a commencé de s'y manifester surtout à partir de 1976, année où fut fondé un groupe intitulé *Al-'Amal al-islâmî* (« l'Action islamique »). Il mena campagne pour le respect des

formes traditionnelles de l'islam et contre les usages modernes que le comportement des touristes étrangers contribuait à rendre impopulaires. Dans les années qui suivirent, les « islamistes », très influents dans les universités et parmi les jeunes intellectuels souvent réduits au chômage, entretinrent un état d'effervescence qui, parfois, donna lieu à des émeutes. La révolution iranienne, saluée avec enthousiasme dans ces milieux, eut pour effet de rendre encore plus tendus leurs rapports avec les autorités. Celles-ci renforcèrent les mesures de surveillance dans les mosquées et autres lieux de réunion des intégristes et de leurs sympathisants, pratiquant ce qu'eux-mêmes appelèrent une politique de répression.

Bientôt les excès du régime khomeiniste parurent rafraîchir les sentiments de ses admirateurs. Pourtant les dirigeants de Téhéran, toujours aussi résolus à exporter leur révolution dans tout le monde musulman et même au-delà, ne se limitent pas à la propagande mais, agissant dans l'ombre, créent des cellules et réseaux clandestins d'agents prêts à servir leur politique de subversion. Au printemps 1987, le gouvernement tunisien estima en posséder suffisamment de preuves pour motiver la rupture de ses relations diplomatiques avec l'Iran. Quoi qu'il en soit, le mouvement « islamiste » tunisien ne désarme pas et l'Action islamique, dénommée depuis 1981 « Mouvement de la tendance islamique » (MTI), et son chef Rachid Ghannouchi continuent à rejeter le type de société imposé par Bourguiba et à militer pour l'islamisation des institutions.

En Algérie, l'une des grandes surprises de l'indépendance aura été, pour ses amis comme pour ses ennemis, de constater combien l'emprise de l'islam était demeurée puissante malgré un régime colonial qui n'avait pas cessé pendant cent

trente ans de chercher à l'abattre. Un argument favori des partisans de l'« Algérie française » était que l'indépendance aurait forcément abouti à l'installation sur la rive méridionale de la Méditerranée d'un pouvoir plus ou moins communiste et lié à Moscou. En effet les Algériens désignaient du terme de « révolution » la guerre qu'ils menaient contre la domination française et c'était du côté de l'URSS et de ses satellites qu'ils trouvaient leurs meilleurs appuis sur le plan international. Mais on ne se rendait sans doute pas suffisamment compte du fait qu'en disant « révolution », *thawra* en arabe, l'Algérien pouvait penser à quelque chose d'assez différent du sens que le même mot suggère à une conscience occidentale. Car, pour d'innombrables musulmans, la lutte contre le pouvoir colonial qui était celui des mécréants, ne pouvait être qu'une lutte pour l'islam, un *jihâd*, une guerre sacrée. En conséquence tous les combattants de la cause algérienne furent dénommés *mujâhidîn* (sing. *mujâhid*, ou « moudjahid », mot qui est resté le titre du principal quotidien paraissant en Algérie).

Cette circonstance initiale, source d'un malentendu qui n'a jamais été entièrement dissipé, explique le dualisme qui a marqué tout le mouvement insurrectionnel puis toute la politique de l'Algérie indépendante. Cette politique, à vrai dire, manque singulièrement de transparence et ne livre guère ses secrets à l'observateur extérieur ; pourtant elle laisse entrevoir une oscillation constante entre ces deux orientations : l'une, modernisante, « progressiste », laïcisante, socialisante, l'autre donnant la priorité à la restauration de l'islam et de ses valeurs traditionnelles. Les gouvernements qui se sont succédé à Alger depuis le départ des Français ont tous été placés devant le problème posé par la divergence de ces deux

tendances et ont cherché à le résoudre par divers compromis; telle fut, entre autres, l'adoption de la «Charte nationale» de 1976 déclarant le socialisme et les idéaux révolutionnaires en parfait accord avec la foi musulmane, cela dans un pays où l'islam est officiellement «religion d'État».

Il est certain cependant que les courants islamiques se sont sensiblement renforcés ici comme dans tant d'autres pays musulmans et que, si l'armée ne veillait pas sur elle, la «République démocratique et populaire» d'Algérie serait peut-être déjà devenue une «République islamique». Car le «réveil de l'Islam» s'y manifeste avec une vigueur qui a pris de court les dirigeants très laïques du FLN, le parti unique, et les place dans un grand embarras. Un mouvement intégriste plus ou moins toléré par les autorités, le *Ahl al-Da'wa* (les «Gens de l'Appel»), étroitement apparenté aux Frères musulmans, fait activement campagne pour l'instauration d'un État et d'une société réellement islamiques. Il s'est attiré de nombreuses sympathies à la ville comme à la campagne car, après le départ de l'administration coloniale qui avait ruiné tant de structures traditionnelles, s'est fait sentir dans la population un besoin d'autant plus fort de réaffirmer son identité islamique.

Indéniablement on assiste en Algérie à une «poussée», à une «vague de fond» comme disent certains, de l'islam, dont les signes les plus visibles sont les mosquées nouvellement construites ou encore en chantier, mais qui prend bien d'autres expressions et concerne tous les aspects de la pratique religieuse. On ne se contente pas des lieux de culte officiels et il est devenu courant pour les administrations, les usines ou facultés universitaires d'aménager leurs propres salles de prière. Le gouvernement s'est efforcé de donner des satisfactions et des gages

aux tenants du réveil religieux par des mesures telles que l'ouverture de nouvelles écoles coraniques ainsi que de centres culturels et instituts universitaires islamiques. Tout cela ne suffit pas aux intégristes les plus militants.

Ceux-ci, depuis plusieurs années, entretiennent une agitation qui, non seulement peut perturber assez gravement l'ordre public mais, à diverses reprises, a fait couler le sang. Il y eut des morts et des blessés, en particulier lors de heurts entre étudiants islamistes et marxistes en 1982 puis, de 1982 à 1987, lors d'accrochages entre gendarmes et groupes intégristes armés tenant le maquis. Sur un mode moins violent, des prédicateurs critiquent dans les mosquées la corruption des mœurs, l'hypocrisie des puissants et le caractère insuffisamment islamique de l'État, alors que des cassettes enregistrées, dont celles, importées d'Égypte, de l'inévitable Kichk, cultivent la ferveur intégriste en ressassant les mêmes thèmes, et que circule en sous-main toute une littérature hostile au présent régime. Apparemment le «réveil islamique» n'a pas fini de causer des tracas aux dirigeants algériens.

La vague islamiste-intégriste a également atteint le Maroc, mais sans y soulever autant de remous que dans les deux autres États maghrébins, car le pouvoir colonial français ne s'y est pas exercé aussi longtemps et a mieux respecté les structures traditionnelles, à commencer par la monarchie. Celle-ci est d'un caractère indéniablement islamique: la dynastie régnante est «chérifienne», c'est-à-dire d'ascendance prophétique, et s'entoure d'institutions également marquées par l'islam et sa tradition. Vouloir «islamiser» l'État ne saurait avoir de sens dans de telles conditions.

La population elle-même, dans toutes les régions du royaume, est profondément impré-

gnée d'islam et attachée à ses valeurs sacrées, ainsi qu'en témoignent son comportement, sa pratique de la religion et sa fidélité aux usages hérités du passé. Le réveil de la piété se manifeste par l'affluence dans les mosquées qui ne suffisent souvent plus à contenir la foule des fidèles venant participer à l'office du vendredi, et de nouveaux lieux de culte se construisent en nombre impressionnant dans les villes et les villages. Mais la vie est dure, le chômage sévit et, dans les grands centres où les inégalités sociales peuvent paraître choquantes, la bourgeoisie occidentalisée a souvent adopté un genre d'existence en désaccord plus ou moins accentué avec la stricte morale musulmane. Divers groupes intégristes de tendance voisine à celle des Frères musulmans ont trouvé là matière à discours critiques et mènent campagne contre la corruption des mœurs et contre tous les usages jugés non islamiques. Outre la diffusion de brochures et de cassettes enregistrées, dont évidemment celles de Kichk, leurs prédicateurs, souvent véhéments, réunissent des auditoires nombreux et attentifs, non seulement pour les sermons du vendredi, mais en semaine après la prière du soir.

Les autorités ont d'abord laissé faire, mais, depuis la révolution iranienne, qui a soulevé un réel enthousiasme surtout dans la jeunesse, des insinuations hostiles à la royauté sont apparues dans certains propos tenus par les « islamistes ». Depuis lors la police les tient à l'œil. Cependant les excès du système khomeiniste et son entêtement à poursuivre la guerre contre l'Irak semblent avoir sensiblement modéré les tendances révolutionnaires de ces milieux.

VII

L'islam révolutionnaire des chiites iraniens

La révolution de 1979 en Iran est considérée par l'opinion internationale comme l'expression la plus typique du « réveil de l'Islam ». Elle aura été en tout cas l'événement le plus fracassant survenu en cette deuxième moitié de siècle dans le monde musulman où elle a correspondu à un séisme de première grandeur dont l'ébranlement n'a pas fini de produire ses effets. Quant au sens à lui attribuer, les opinions divergent considérablement au sein de l'*Umma*, la communauté mondiale des croyants; ses partisans la regardent comme étape décisive de la marche vers la restauration de l'islam dans sa grandeur terrestre, et ses ennemis comme perversion de la religion et source de nouvelles épreuves et divisions devant accentuer l'affaiblissement et le déclin de la nation musulmane. Si elle s'est produite dans une situation présentant certaines similitudes avec celle d'autres pays d'Islam, cette révolution, malgré la prétention de ses protagonistes à lui conférer une portée universelle, garde la marque profonde du contexte national et religieux particulier au chiisme iranien.

Il convient donc, pour comprendre le sens de ces bouleversements récents, de rappeler quelques notions de base relatives au chiisme. Celui-ci

est, cas unique, religion d'État en Iran où la population s'y rattache dans une proportion de 85 à 90 %. Il est minoritaire partout ailleurs, à l'exception de l'Irak (51 %) et de l'émirat de Bahreïn (60 à 70 %) où, cependant, le pouvoir est entre les mains des sunnites. Pour l'ensemble du monde musulman, la proportion des chiites varie, selon les estimations, entre 10 et 15 %.

Entre sunnisme et chiisme n'existe aucune divergence religieuse fondamentale, l'un et l'autre reconnaissant la mission prophétique de Muhammad, acceptant le Livre révélé, le Coran, dans le même texte et adhérant aux mêmes croyances. Ce qui les différencie est d'ordre politique en premier lieu, mais aussi théologique en ce que l'un et l'autre n'ont pas la même conception de l'autorité religieuse.

A l'origine le chiisme avait été le parti (*chî'a*) d'Alî à qui, estimaient ses tenants, aurait dû revenir la succession du Prophète dont il était le cousin et le gendre, au lieu des trois premiers califes Abou Bakr, Omar et Othmân. En 656, ayant enfin accédé au califat après ceux-ci, il entra en conflit avec le clan des Omeyyades et son chef Mu'âwiya qui, par la ruse, l'emportèrent sur lui à la bataille de Siffîn, (657). Critiqué pour sa faiblesse lors de cet affrontement, il fut assassiné trois ans plus tard. Néanmoins, aux yeux de ses partisans qui le vénèrent comme détenteur de l'héritage spirituel de la Révélation faite au Prophète Muhammad, les cinq années de son califat furent la seule période de toute l'histoire musulmane durant laquelle le pouvoir a été exercé en toute légitimité.

Ces partisans, les chiites, qui se considèrent comme les « légitimistes » de l'Islam, estiment que la communauté musulmane ne saurait être dirigée que par des descendants du Prophète, ou « gens de la maison » (*ahl al-bayt*), et que l'autorité califale, après Alî, aurait dû revenir, non aux Omeyyades qui s'en étaient emparés, mais à ses fils, Hassan d'abord qui mourut jeune encore, puis Hussein. Cédant aux instances de ses compagnons, celui-ci prit les armes contre le pouvoir regardé comme usurpateur, mais fut défait et tué avec une partie de sa famille en 680 à Kerbela (Irak) par les troupes du calife omeyyade Yazîd.

Ce funeste événement eut un retentissement énorme qui s'est prolongé à travers les siècles jusqu'à nos jours. Chaque année la mort de Hussein, martyr de la justice et de la vérité, donne lieu chez les chiites à une commémoration pathétique et spectaculaire qui contribue à entretenir dans leur piété un élément de douleur et de tristesse ainsi qu'un certain sentiment de méfiance envers tout gouvernement séculier.

Alî, Hassan et Hussein furent les trois premiers « imams » qui, dans la perspective chiite, sont regardés comme héritiers spirituels du Prophète, interprètes de la Révélation, guides infaillibles de la communauté et intermédiaires entre l'homme et Dieu. Le quatrième fut Alî, dit Zayn al-'Abidîn, seul fils de Hussein rescapé du massacre de Kerbela. Lui et ses descendants furent, d'une certaine manière, des chefs de l'opposition face aux califes omeyyades puis abbassides. Le nombre des imams fut de douze selon les chiites majoritaires appelés de ce fait duodécimains ou imamites, alors que les ismaéliens (dont les nizârîs de l'Agha Khan) n'en reconnaissent que sept et les zaydites, cinq. Le douzième et dernier de la lignée, Muhammad al-Mahdî, disparut mystérieusement en 874 à Samarra (Irak) et, comme on l'a signalé au chapitre II, est, selon la doctrine chiite, en occultation (*ghayba*). C'est lui le « Maître du Temps » (*Sâhib al-Zamân*), le *Mahdî* invisible jusqu'à ce qu'il réapparaisse avant la fin des temps pour faire régner la justice et la paix

dans un monde livré à l'iniquité et déchiré par la guerre. En attendant, il demeure accessible à la prière de sa communauté et guide spirituellement les fidèles qui préparent son retour.

Le chiisme duodécimain dominant en Iran est très fortement marqué aussi bien par le souvenir du drame sanglant de Kerbela que par l'attente du *Mahdî,* et cette double influence se fait sentir tant dans son climat spirituel et dans le style de la pratique religieuse que sur le plan politique. Il y est constamment fait référence et, par exemple, dans les années qui précédèrent la révolution, les ennemis de la monarchie comparaient volontiers le chah au calife omeyyade et le peuple opprimé à Hussein et à son parti. Depuis la proclamation de la République islamique, la comparaison s'applique sur le plan international, le rôle du calife oppresseur revenant évidemment à l'Amérique.

La remémoration continuelle de Kerbela a également développé depuis des siècles un culte du martyre auquel la révolution et la guerre contre l'Irak ont donné un nouvel essor. Manifestement les pertes humaines, pourtant si terribles sur le front irakien, sont relativement bien supportées par la population qui voit des martyrs dans les victimes et semble même en éprouver de la fierté.

Quant à l'attente du *Mahdî,* son importance aura sans doute été essentielle dans les événements qui ont précédé et accompagné la révolution. C'est en grande partie parce qu'il en a été présenté comme le précurseur que l'ayatollah Khomeini s'est acquis tant d'autorité et de popularité. D'autre part, et comme on l'a déjà relevé, Ali Shariati, principal maître à penser du mouvement révolutionnaire iranien, a interprété dans un sens « progressiste » la croyance chiite relative au retour de l'imam caché et, en quelque sorte, tend à confondre la parousie au sens traditionnel avec les

objectifs du marxisme. Même s'ils ne partagent pas toujours des opinions aussi avancées au sujet du Maître du Temps et du sens politique de sa prochaine venue, les oulémas constituant l'*establishment* de Téhéran n'en semblent pas moins convaincus que leur révolution a inauguré les temps messianiques, et leur propagande cherche à faire valoir à travers le monde que la République islamique d'Iran serait un signe majeur de l'apparition imminente de celui qui doit rétablir ici-bas le règne de l'islam et apporter un nouveau bonheur à l'humanité.

Dans un système de pensée considérant comme plus ou moins illégitime tout gouvernement autre que celui de l'imam, le problème du pouvoir devait inévitablement se poser constamment, ainsi qu'en témoigne l'histoire de la Perse musulmane. Il n'a jamais été pleinement résolu, mais a donné lieu chez les chiites à trois attitudes principales.

La première attitude, qui fut généralement celle des chiites en situation minoritaire, consiste à demeurer à l'écart de l'autorité temporelle et de la lutte politique à l'exemple des imams eux-mêmes après Kerbela. La deuxième solution, adoptée dès que l'avènement des Safavides (début du XVIe s.) eut fait du chiisme duodécimain la religion officielle de la Perse, accorde aux religieux un certain droit de regard sur les affaires publiques. C'est le système qui a prévalu en théorie sinon en pratique jusqu'à la chute de la monarchie en 1979. Enfin, selon une troisième doctrine, qui est celle de l'ayatollah Khomeini et que la République islamique issue de la révolution de 1979 entend mettre en vigueur, le pouvoir qui, en principe, n'appartient qu'à Dieu, doit être confié à un gouvernement islamique (*velâyat-e faqih*: gouvernement du juriste-théologien) chargé d'appliquer la loi divine selon les direc-

tives des *mojtahed* (ceux qui pratiquent l'*ejtehâd*, effort d'interprétation) qui en sont les interprètes les plus qualifiés. A ce point de vue avait adhéré un auteur chiite « de gauche » comme Ali Shariati, lequel, toutefois, y apportait un correctif « démocratique » en proposant que « la communauté elle-même devienne son propre imam », formule dont, à part son intention démagogique, le sens apparaît pour le moins incertain. La situation à Téhéran depuis la révolution semble indiquer que la manière de traduire pareilles théories dans la réalité n'a pas encore fait l'unanimité parmi les forces politiques en présence et même dans le proche entourage de l'ayatollah-imam.

Autre conséquence de la méfiance systématique des chiites envers les détenteurs du pouvoir, il s'est formé une classe d'« hommes de religion » qui est devenue une sorte de clergé. Il n'y a pas à proprement parler de sacerdoce ni de clercs dans l'islam où, en principe, chaque croyant accomplissant la prière rituelle est son propre prêtre, et c'est un point sur lequel le sunnisme met une grande insistance. Dans le chiisme, en revanche, les oulémas et « mollahs » ont eu tendance, particulièrement en Iran, à se distinguer des musulmans ordinaires et à s'accorder des titres honorifiques correspondant aux divers degrés de leur science théologique et juridique comme de leur autorité morale. Ainsi s'est constituée une véritable hiérarchie de dignitaires dont les plus élevés s'intitulent *hodjat-al-islâm* (« preuve de l'islam ») et même, lorsqu'ils pratiquent l'*ejtehâd*, *ayatollah* (« signe de Dieu »). Aux degrés inférieurs les mollahs se répartissent en de nombreuses catégories de dirigeants de la prière, de desservants de mosquées, de prédicateurs ou de récitants du drame de Kerbela. Là réside l'une des divergences les plus marquées par rapport au sunnisme

qui rejette la notion de hiérarchie et a toujours insisté sur le caractère égalitaire de l'islam.

Sous le régime monarchique qui reconnaissait aux religieux un certain droit de contrôle sur les affaires de l'État, ce clergé, qui disposait — et dispose encore — de biens importants, fonciers notamment, et de ressources garantissant son indépendance financière, allait inévitablement occuper la position d'un contre-pouvoir. C'est effectivement ce qu'il fut déjà sous la dynastie safavide qui pourtant prétendait descendre des imams et dont le fondateur, chah Ismâïl, avait fait en 1501 du chiisme la religion officielle de la Perse. La tension grandit sous les Qadjars (1799-1925) malgré les efforts de plusieurs souverains pour se concilier le clergé dont la puissance ne cessait de croître et que le peuple regardait volontiers comme son protecteur contre un pouvoir oppresseur. La situation se compliqua au XIX[e] siècle lorsque l'Iran commença de subir une certaine pénétration occidentale et entra en conflit avec la Russie sur sa frontière du nord. La classe religieuse prit alors la tête de la protestation contre les ingérences étrangères, en même temps qu'elle s'opposait aux réformes proposées par des intellectuels s'inspirant des idéologies libérales et progressistes d'origine européenne. Vers la fin du siècle, l'économie du pays ayant pris un tour catastrophique, le mécontentement devint général et prit la forme d'un mouvement révolutionnaire. Celui-ci aboutit en 1905 à la « révolution constitutionnelle » qui imposa au chah l'adoption d'une constitution et la désignation d'une Assemblée nationale (*madjles*).

Ces réformes, qui correspondaient à un compromis entre les tendances divergentes du clergé et des milieux acquis aux idéaux démocratiques et modernistes de l'Occident, n'apportèrent que peu de remèdes aux maux dont souffrait le pays. A

l'issue de la Première Guerre mondiale, l'Iran, très affaibli, eut à faire face à la fois aux agressions des troupes soviétiques et aux visées des Britanniques désireux d'y établir leur protectorat.

Alors un officier de cosaques, Reza khan, se révéla comme l'homme fort dont le pays avait besoin. Après avoir rétabli la situation militaire au nord, il entreprit de remettre de l'ordre sur le plan intérieur. Admirateur de Mustafa Kemal qui était en train d'accomplir sa révolution laïque en Turquie et d'y imposer le régime républicain, il aurait souhaité imiter son exemple en Iran. Mais les oulémas tenaient au principe monarchique et, après qu'eut été proclamée la déchéance des Qadjars, Reza khan, soutenu par les plus hauts dignitaires religieux, fut, sous le nom de Reza chah Pahlavi, couronné empereur d'Iran (1926).

Exerçant dès lors un pouvoir autoritaire, le nouveau souverain mena une vigoureuse politique de laïcisation qui eut pour effet de réduire considérablement l'influence du clergé auquel il devait pourtant le trône. Décidé à moderniser son pays, il rendit obligatoire le port de vêtements européens, faisant exception toutefois pour la classe religieuse. Nationaliste d'abord, il s'efforça de renouer avec l'héritage préislamique de l'Iran. Lorsque les Alliés, en 1941, l'eurent contraint à abdiquer du fait de ses sympathies pour l'Allemagne, il laissait sans doute derrière lui une œuvre considérable de modernisation, mais il avait aussi accumulé auprès des religieux et de leur hiérarchie une somme de rancunes qui allaient plus tard se retourner contre son fils.

Dans la première partie de son règne, pourtant, Muhammad Reza chah entretint des rapports relativement détendus avec le clergé, et ses démêlés avec le Premier ministre Mossadegh au sujet de la nationalisation des pétroles n'y apportèrent guère de changement. Dans ces années d'après-

guerre, cependant, commencèrent de se manifester des groupes d'activistes islamiques partisans du recours à la violence, notamment les *Fedâ'iyân-e Eslâm* (combattants de l'Islam) qui apparurent comme des équivalents chiites des Frères musulmans des pays arabes, ou du moins de leur aile extrémiste. Ils assassinèrent des personnalités jugées anti-islamiques, dont l'écrivain Ahmad Kasravi et le Premier ministre Ali Razmara. Parmi les quelques dignitaires religieux qui passaient pour les soutenir figurait un certain Ruhollah Khomeini.

Au début des années 60, un groupe d'oulémas opposés au régime, dont précisément l'ayatollah Khomeini, parvint à imposer ses vues à l'intérieur de la classe religieuse, laquelle tendit à se radicaliser. En 1963, lorsque le chah eut déclenché sa « révolution blanche » qui nationalisait une partie des terres agricoles et modernisait les institutions, le clergé, craignant pour ses ressources économiques, lança un grand mouvement de protestation. Khomeini en prit la tête et, de la ville sainte de Qom, diffusa des attaques virulentes contre le souverain et le gouvernement. L'agitation se répandit dans plusieurs villes, dont Téhéran et Qom où éclatèrent des émeutes que la police et l'armée réprimèrent sans ménagements. Khomeini fut arrêté une première fois puis remis en liberté au bout de quelques mois.

L'année suivante, l'ayatollah, dont la popularité ne cessait de croître, lança un nouveau mouvement protestataire, cette fois contre un projet de loi accordant un statut spécial aux membres du personnel militaire américain et à leurs familles. Il fut arrêté une seconde fois, mais, de manière à éviter un procès et une condamnation risquant d'avoir des répercussions imprévisibles, le gouvernement préféra l'expulser vers la Turquie. Il n'y resta pas longtemps et put s'instal-

ler à Nadjaf, en Irak, ville sainte pour les chiites puisqu'elle abrite le tombeau d'Alî, premier de la lignée des imams. Khomeini y déploya une intense activité de propagande contre le chah et y entretint de nombreux contacts avec toutes sortes de milieux musulmans ou non. Grâce à la complaisance des autorités irakiennes, il ne cessa d'être le principal inspirateur de l'opposition religieuse au régime monarchique iranien.

Ce fut aussi dans les années 60 que le sociologue Ali Shariati acquit la position qui devait faire de lui le maître à penser de la jeunesse intellectuelle iranienne. Il se rendit célèbre surtout par ses conférences au Hosseinié Ershad, institut musulman de tendance novatrice créé depuis peu à Téhéran, où les étudiants se pressaient chaque fois qu'il prenait la parole.

Fils d'un religieux, Ali Shariati était brillamment doué, ce qui, après avoir suivi les cours de l'université de Meched, lui avait valu d'aller étudier à Paris. Il y fréquenta des milieux de gauche proches des Sartre et des Franz Fanon, et semble avoir passé par une crise d'incroyance. Il dut bientôt retrouver la foi, mais sous la forme d'un amalgame de socialisme plus ou moins marxiste, de nationalisme et d'idéologie tiers mondiste, le tout sous un vernis d'islam. C'est alors que s'élabora sa pensée, à laquelle ses conférences et ses écrits allaient donner une si considérable diffusion.

L'importance de Shariati et l'efficacité de son message sont dues en grande partie au fait qu'il présenta l'islam et plus particulièrement le chiisme comme une force révolutionnaire et progressiste. Il en fit un principe de protestation des masses opprimées et exploitées contre l'injustice du monde, contre l'ordre existant, contre la classe bourgeoise, contre le colonialisme et toute forme d'exploitation des peuples. Lui-même, qui affirmait sa solidarité avec les grands chefs du mouvement tiers mondiste comme Che Guevara, allait jusqu'à se comparer à l'imam Hussein dont il faisait une sorte de patron des révolutionnaires de tous les temps.

Dans l'idée que son discours aurait peut-être la vertu de détourner les jeunes du communisme et de les ramener à l'islam, les autorités, et en particulier la Savak, police politique de l'ancien régime, laissèrent d'abord une certaine liberté d'expression à Shariati. Mais en réalité il agissait de l'intérieur, comme un cheval de Troie, et instillait le virus révolutionnaire dans l'Islam. Le gouvernement finit par s'en rendre compte et, dans l'automne 1973, ferma le Hosseinié Ershad. Shariati fut arrêté et resta dix-huit mois en prison. En 1977, il put se rendre à Londres où il mourut d'une crise cardiaque (ou assassiné par la Savak comme on l'a prétendu).

Même s'il n'a pas vécu la révolution, Shariati en a été l'un des principaux inspirateurs et sa contribution pour la rendre effective égale sans doute celle de Khomeini. Son influence sur toute une classe d'intellectuels a été, et demeure, énorme. A tous ceux qui se sentaient rebutés par le monde moderne façonné par l'Occident colonisateur et exploiteur, et que décevait la religion ritualiste et formaliste qu'ils avaient sous les yeux, il rendit une foi dans l'islam et dans sa capacité de transformer la société pour la rendre plus juste. D'ailleurs il ne se privait pas de critiquer vigoureusement l'islam officiel, le dénonçant comme infidèle à celui du Prophète et des imams. Car l'islam des premiers temps était pur, révolutionnaire, progressiste; c'est celui qu'il faut restaurer en attendant la venue du *Mahdî* qui rétablira partout la justice et la paix. Certes ce discours était, à plusieurs égards, inacceptable pour les oulémas traditionnels, mais il était animé par une

dynamique qui saisissait ses auditoires immédiats, et, les dépassant, prétendait montrer la voie du salut à la nation iranienne, à la communauté musulmane mondiale et à tous les peuples opprimés.

L'ayatollah Khomeini, en comparaison, représente une aile beaucoup plus conservatrice du mouvement « islamiste » iranien. A la différence de Shariati, il n'a jamais puisé son inspiration dans les doctrines et idéologies politico-sociales de l'Occident moderne, mais a voulu s'en tenir strictement aux sources de la pensée musulmane et chiite. La plus novatrice de ses idées est le rejet du principe monarchique dont il contestait le caractère traditionnel. Son action s'est déployée avant tout sur le plan politique et à cet égard son discours, tranchant et implacable, fut toujours d'une redoutable efficacité.

Même si Shariati et Khomeini furent des alliés objectifs dans la préparation de la révolution, un conflit d'idées était inévitable entre eux. Il éclata effectivement, mais après la mort du premier et la prise du pouvoir par le second. Il n'est pas facile de savoir exactement ce qui s'est alors passé dans les cercles intérieurs de la République islamique, mais, dans ce que certains définirent comme un « virage à droite », des mesures furent prises pour discréditer la pensée de Shariati et réduire sa propagation. Pourtant il ne fut pas rejeté et renié aussi catégoriquement qu'on l'a dit parfois. Une grande artère du centre de Téhéran porte toujours son nom et les services officiels d'information n'ont pas cessé de diffuser ses écrits et en particulier le texte de ses conférences, si efficaces pour accréditer l'idée que l'islam serait une force révolutionnaire. Et le nom de Shariati, connu et respecté de nombreux intellectuels du monde musulman, reste un emblème utile à la République islamique et à sa publicité.

La révolution iranienne, événement inouï, déconcertant et imprévu pour tant d'observateurs, porte assurément la marque typique de la mentalité chiite et du climat spirituel de l'Iran. Et pourtant elle a valeur d'exemple pour tous les pays musulmans en démontrant encore une fois qu'en terre d'Islam, la révolution ne saurait se faire, comme dans l'Occident sécularisé, au nom d'idéologies profanes, mais au nom de l'islam lui-même auquel les populations demeurent indéfectiblement attachées. Ceux qui ont préparé pareils bouleversements, et qui ont souvent agi de l'extérieur, l'avaient parfaitement compris et c'est pourquoi ils se sont attaqués à l'islam lui-même, à sa substance, en accréditant l'idée, contraire à son sens étymologique et à toute sa tradition, qu'il est d'essence révolutionnaire.

Pour conclure

L'Islam constitue l'une des plus importantes forces religieuses et politiques du monde actuel. Les aperçus qui précèdent en ont signalé quelques aspects sans doute significatifs, mais néanmoins insuffisants pour faire saisir l'ampleur planétaire du phénomène multiforme couramment désigné comme son « réveil ». Ainsi, faute d'espace, ont dû être laissées de côté, à part quelques rapides allusions, ses composantes extérieures aux pays arabes et à l'Iran, lesquelles en représentent pourtant les plus forts effectifs humains. Or la religion et sa pratique y manifestent aussi un très net regain de vigueur. On a même parlé de « montée de l'intégrisme » et de « poussées de fièvre islamiste » tant à propos de l'Afrique que de l'Asie continentale et de l'Insulinde.

Fait connu et confirmé par les missionnaires chrétiens eux-mêmes, l'Islam africain a repris son mouvement d'expansion vers le sud momentanément freiné par le pouvoir colonial européen. Il ne saurait être question à ce propos de minimiser la portée spécifiquement religieuse des conversions qui se poursuivent loin au-delà de l'Équateur, jusqu'au Zaïre et au Mozambique, et d'y voir, comme certains persistent à le faire, surtout une affaire d'opportunité éthico-sociale ou un effet de

la « simplicité » des croyances musulmanes comparées à celles du christianisme. Les Africains ont sans doute un sens du divin et du sacré qui leur donne plus d'affinité avec le culte islamique qu'avec la mentalité sécularisée de la civilisation moderne. La sincérité et la qualité spirituelle de leur piété en font une force rayonnante qui ne cesse d'attirer des âmes en quête d'adoration. D'ailleurs il s'y remarque fréquemment des tendances mystiques que favorisent les confréries soufiques abondamment répandues au sud du Sahara.

Quant à l'agitation intégriste, elle s'y manifeste aussi à l'occasion. Le Sénégal en a fait quelques expériences et, en 1982, estimant avoir des preuves de l'action subversive d'agents khomeinistes, son gouvernement expulsait les diplomates iraniens en poste à Dakar. Cela n'a pourtant pas mis un terme aux campagnes, parfois virulentes, de certains groupes activistes qui réclament, malgré les protestations indignées de la minorité catholique, que l'État renonce à sa laïcité officielle pour se déclarer islamique.

De semblables tensions interconfessionnelles peuvent se produire dans d'autres régions, ainsi dans le nord du Nigeria où, en 1986 et 1987, des affrontements violents et sanglants ont opposé musulmans et chrétiens. Là également a été signalée la présence d'agents de Téhéran. Cependant de tels événements ne devraient pas faire perdre de vue que l'Islam africain est en général très tolérant et entretient le plus souvent des relations pacifiques avec les autres communautés. Et il est plus courant, à ce qu'il semble, que musulmans et chrétiens, au lieu de coups, échangent des vœux à l'occasion de leurs fêtes, Noël, Pâques, jour du Sacrifice ou fin du ramadan.

Plus souvent et plus gravement que l'Afrique, l'Inde est le théâtre d'affrontements meurtriers entre communautés religieuses. Toutefois la responsabilité ne doit pas en être attribuée aux seuls musulmans, car ce qu'on appelle fondamentalisme, ou intégrisme, est, à un degré égal, aussi le fait de certains groupes hindous et sikhs. D'ailleurs, dans cet immense pays où il a pénétré depuis plus d'un millénaire, il serait absurde d'imaginer que l'Islam vivrait toujours sur pied de guerre face à un monde hostile à sa présence. Une cohabitation, le plus souvent pacifique, s'est établie entre musulmans minoritaires et majorité rattachée à l'hindouisme. Et lorsqu'elle fait place à la violence, c'est généralement pour des raisons plus politiques ou sociales, comme la misère, la surpopulation et la promiscuité, que vraiment religieuses. Quoi qu'il en soit, même amputé par la partition de 1947 de ce qui constitue le Pakistan à l'ouest et le Bangladesh à l'est, l'Islam indien, qui réunit près de cent millions d'âmes, a repris confiance en lui-même et donne des signes abondants d'une forte vitalité.

Il paraît indispensable, pour terminer, de relever au moins en quelques mots que le monde malais, qui ne compte pas moins de cent soixante millions de musulmans, ne fait pas exception par rapport au reste de l'*Umma*, la communauté mondiale des croyants, et témoigne également de l'actuel dynamisme de l'islam. Certes des observateurs ont noté que parfois, à Java ou dans d'autres îles, la religion n'était pas toujours pratiquée avec beaucoup de ferveur ni d'exactitude, et que l'appartenance à l'islam pouvait paraître surtout affaire de statistique. On aurait tort, toutefois, de minimiser la force qu'il représente dans l'ensemble de l'archipel.

C'est l'islam qui avait été l'âme de la résistance à la colonisation néerlandaise et, dans l'Atjeh, au nord-ouest de Sumatra, la guérilla musulmane s'était prolongée jusqu'au début de ce siècle. Plus tard, à la suite de la dernière Guerre mondiale et

de l'occupation japonaise, il fut au premier rang de la lutte pour l'indépendance de l'Indonésie et contre le rétablissement de l'administration hollandaise. Mais il se trouva en concurrence avec le nationalisme laïque de Sukarno, plus ou moins soutenu par les communistes, qui réussit à prendre le dessus. Le projet d'État indonésien islamique fut mis en échec mais beaucoup de musulmans ne s'y résignèrent pas. Ils se constituèrent en partis d'opposition, dont le « Dar ul-Islam » qui, avec ses milices armées, occupa des territoires relativement importants, notamment à Sumatra, où il mit en place une « contre-administration » islamique. La chute de Sukarno et la prise de pouvoir par le général Suharto (1965) conduisirent à un apaisement, mais les mouvements musulmans n'ont pas renoncé à réaliser leur idéal d'« État islamique » et, périodiquement, l'actualité signale des accès de « fièvre intégriste » dans l'archipel indonésien.

Finalement, que l'on se tourne vers la Malaisie voisine, qui n'est musulmane qu'à 52 %, ou vers toute autre région du monde où réside une communauté musulmane de quelque importance, comme les Balkans dans notre continent, on fera partout la même constatation : l'Islam, en cette fin de siècle, opère un retour en force et réitère son refus de se soumettre à une civilisation qui, fondamentalement, est négation de ses propres valeurs. Plutôt que de s'alarmer d'un tel phénomène, les Occidentaux feraient mieux sans doute d'en discerner les raisons profondes et d'abord de comprendre que, par sa dimension transcendante, ou verticale, et par sa référence à un au-delà échappant aux vicissitudes du temps, l'islam offre de meilleures raisons de vivre que le progrès simplement matériel, quantitatif et horizontal qui caractérise le monde sécularisé et agnostique d'aujourd'hui.

Lexique

Ahl al-Kitâb, « Les gens du Livre », soit les peuples ayant reçu une Révélation divine sous forme de livre, tels les juifs et les chrétiens.

Al-âkhira, l'au-delà, la vie future par opposition à la vie d'ici-bas *(al-dunyâ)*.

Allâh, Dieu en arabe, à la fois dans son aspect de Sur-Être et d'Être.

Arkân, sing. *rukn*, désigne les « piliers » de la foi, soit l'attestation du monothéisme et de la mission du Prophète (*shahâda*), la prière canonique (*çalât*), le jeûne (*çawm*), l'aumône légale (*zakât*) et le pèlerinage à La Mecque (*hajj*).

Ayatollah, prononciation persane du terme arabe *âyatullâh* signifiant « signe de Dieu » et désignant chez les chiites le savant en matière religieuse apte à exercer l'*ijtihâd* ou effort d'interprétation de la loi islamique (*Sharî'a*).

Bid'a, « innovation » concernant la religion ; toute innovation contraire à l'esprit de l'islam est condamnable.

Çalât, prière canonique qui s'accomplit cinq fois par jour.

Çawm, jeûne du mois sacré de ramadan, le 9[e] du calendrier lunaire, au cours duquel fut révélé le Coran. On ne doit ni boire, ni manger, ni fumer, ni avoir de rapports sexuels de l'aube jusqu'au coucher du soleil.

Chî'a, « parti » de Alî, 4[e] calife et 1[er] imam des chiites, ses adeptes, qui représentent actuellement près de 10 % de l'ensemble des musulmans.

Dajjâl, être maléfique et négateur de Dieu, correspondant à l'antéchrist, qui doit annoncer la fin des temps en faisant régner sur terre l'injustice et l'immoralité. Souvent identifié par certains musulmans avec le monde moderne et sa civilisation matérialiste.

Al-dunyâ, le monde d'ici-bas, considéré comme éphémère et vain à côté de l'au-delà (*al-âkhira*) immuable et seul réel.

Ejtehâd, prononciation persane du terme arabe *ijtihâd* ou « effort d'interprétation » de la Loi divine (*Sharî'a*) auquel se livre le *mojtahed* (*mujtahid*), c'est-à-dire un docteur de la loi. Ces termes sont principalement employés dans le monde chiite.

Enghelâb, de l'arabe *inqilâb*, renversement, retournement. A été employé pour désigner la révolution islamique en Iran. Dans le monde arabe, on parle de *thawra*.

Hadîth, paroles et enseignements du Prophète constituant la *Sunna* ou tradition islamique et servant de seconde source religieuse après le Coran.

Hajj, pèlerinage à La Mecque que le musulman doit accomplir au moins une fois dans sa vie s'il en a les moyens.

Içlâh, « réforme » de la religion alors que *tajdîd* en est le « renouvellement ».

Al-Ikhwân al-muslimûn, « Les Frères musulmans », association fondée en 1928 par Hassan al-Bannâ en Égypte.

Imâm, littéralement « celui qui se tient devant » pour diriger la prière collective. Qualifie parfois les plus hautes autorités religieuses chez les sunnites. Dans le chiisme, il désigne avant tout les descendants et successeurs légitimes du Prophète par son cousin et gendre Alî et sa fille Fâtima. Les imams sont les dépositaires de la science ésotérique transmise par le Prophète à Alî, et du sens spirituel de la révélation coranique dont ils sont les interprètes par excellence. Ils constituent donc un pont entre l'homme et Dieu. Au nombre de douze chez les duodécimains majoritaires et sept chez les ismaéliens ou septimains. Le douzième imam est en occultation (*ghayba*), c'est-à-dire qu'il s'est retiré du monde, invisible aux yeux de chair, il faut entrer en contact avec lui par la vision intérieure. Il joue un rôle capital dans la foi chiite car c'est lui qui doit revenir à la fin des temps restaurer la justice et la paix. La révolution islamique en Iran a bien entendu profité de cette attente messianique pour accréditer dans une certaine mesure que l'ayatollah Khomeini, sinon l'imam caché revenu, d'où son titre d'imam, est du moins sa préfiguration.

Islâm, « soumission » à Dieu, mais soumission volontaire et active, car tout est soumis à Dieu, qu'on en soit conscient ou non. De ce terme dérive le nom *muslim*, musulman, c'est-à-dire celui qui se soumet à Dieu.

Jihâd, « effort » effectué sur soi-même, contre ses ennemis intérieurs ou « grande guerre sainte » avec comme corollaire la guerre sainte contre les ennemis extérieurs ou petit *jihâd.*

Kufr, mécréance. Le *kâfir* est le mécréant.

Mahdî, le « bien guidé » ou le descendant du Prophète qui doit venir rétablir la paix et la justice sur terre à la fin des temps, lorsque le désordre et la corruption domineront et que l'islam sera exilé et représenté par une infime minorité d'hommes. Pour les chiites, il s'agit du douzième imam, soit l'imam caché. Certaines traditions l'assimilent au Christ.

Ouléma, pluriel de *'âlim* ou savant en matière religieuse. La science ou *'ilm* selon le point de vue traditionnel signifie la connaissance religieuse.

Salaf, « pieux anciens », modèles à suivre selon les réformistes Afghânî et Abduh, mais en adaptant l'islam aux temps modernes et en cherchant à le concilier avec la science occidentale. Ce courant de pensée a pris le nom de *salafiya.*

Shahâda, l'attestation de foi islamique : « Pas de divinité si ce n'est Dieu (Allâh) et Muhammad est son messager. » Fondement de la métaphysique en islam et du monothéisme parfait (*tawhîd*).

Sharî'a, littéralement la voie large, la route que constitue la Loi divine issue du Coran et de la Sunna ou tradition prophétique, par opposition à *tarîqa* ou voie étroite, chemin réservé à ceux qui ont la vocation de le suivre et les conduisant plus directement à Dieu. Ce sont là les deux aspects de la religion, l'ésotérisme, l'observance de la Loi sans approfondissement et l'ésotérisme, la dimension mystique, le rapprochement avec le Créateur.

Shirk, associationnisme : fait d'associer à Dieu quelqu'un ou quelque chose qui supprimerait alors son unicité et son absoluité. C'est le péché le plus grave en islam, puisqu'il altère le monothéisme.

Soufisme (taçawwuf), ésotérisme de l'islam ; son aspect spirituel et mystique permet à celui qui y aspire, le *faqîr* ou derviche, de parvenir à Dieu, Réalité ultime, en suivant le chemin initiatique (*tarîqa*) qui y mène sous la direction spirituelle d'un maître (*chaykh*), grâce surtout à l'invocation incessante du Nom de Dieu ou d'un de ses Noms (*dhikr*).

Sunna, tradition du Prophète contenue dans ses propos et son enseignement transmis par ses compagnons et conservés dans les ouvrages de *hadîth.* De là vient l'appellation de sunnite donnée à la majorité des musulmans, bien que les chiites observent eux aussi la Sunna, à laquelle ils ajoutent les dires des imams.

Ta'wîl, interprétation ésotérique du Coran ; science relevant d'une grâce divine (*baraka*),

d'une inspiration céleste, car elle est supra-rationnelle, intuitive et relève donc de la connaissance mystique du soufisme. Dans le monde chiite, elle est l'apanage des imams, les maîtres de la gnose.

Umma, communauté musulmane fondée sur l'appartenance religieuse; elle est donc supra-nationale.

Zakât, aumône légale que chaque musulman doit verser s'il le peut. C'est l'un des cinq piliers (*arkân*) de la religion.

Repères chronologiques

571:	Naissance de Muhammad à La Mecque.
612:	Prédication du Prophète Muhammad.
622:	Hégire (émigration) du Prophète de La Mecque à Médine. Point de départ de l'ère musulmane.
632:	Mort de Muhammad.
632-634:	Califat d'Abû Bakr
634-644:	Califat de Omar.
638:	Prise de Jérusalem par les musulmans.
644-656:	Califat de Othmân.
656-661:	Califat d'Alî. Le chiisme.
657:	Bataille de Siffîn entre Alî et Mu'âwiya.
658:	Arbitrage entre Alî et Mu'âwiya en faveur de celui-ci.
661:	Assassinat d'Alî. Fondation du califat omeyyade (→ 750) par Mu'âwiya.
680:	Massacre de Kerbela: passion de Hussein, petit-fils du Prophète et 3e imam.
711:	Conquête de l'Espagne par Târiq.
750:	Califat abbasside (→ 1258).
1099:	Première croisade. Prise de Jérusalem par les chrétiens.
1187:	Saladin reprend Jérusalem.

1258: Sac de Bagdâd par les Mongols. Le califat est transféré au Caire.

1453: Conquête de Constantinople par les Turcs ottomans.

1492: Prise de Grenade, dernier royaume musulman d'Espagne, par les « Rois catholiques ». Colomb en Amérique.

1501: Shâh Ismâ'îl fonde la dynastie safavide en Perse (→ 1736) et impose le chiisme duodécimain comme religion d'État.

1542: Empire des Grands Moghols en Inde (→ 1857).

1792: Mort de Muhammad ibn Abd al-Wahhâb.

1799: Bonaparte en Égypte.

1830: Prise d'Alger par les Français.

1881: Protectorat français en Tunisie.

1881: Mouvement mahdiste au Soudan égyptien.

1882: Les Anglais en Égypte.

1897: Mort de Djamal ed-Dîn Afghânî.

1905: Mort de Muhammad Abduh.

1911-1912: Conquête de la Libye par l'Italie.

1912: Protectorat français au Maroc.

1917: Déclaration Balfour en faveur de l'installation d'un « foyer national juif » en Palestine.

1920: Traité de Sèvres. Campagne de désobéissance civile lancée par Gandhi en Inde.

1923: Proclamation de la République de Turquie. Mustafa Kemal élu président.

1924-1932: Laïcisation et modernisation forcées de la Turquie: abolition du califat; suppression de la législation islamique en faveur de codes européens (code civil suisse); abolition des écoles religieuses et des confréries; obligation de porter le chapeau européen; adoption de l'alphabet latin et interdiction d'utiliser les caractères arabes; égalité des droits politiques pour la femme, etc.

1925: Reza khan, shah d'Iran sous le nom de Reza Pahlavi.

1926: Ibn Sa'ûd fonde le royaume wahhabite d'Arabie Saoudite.

1926-1940: Reza shah entreprend la sécularisation et la modernisation de l'Iran: interdiction du turban, suppression du voile (*tchâdor*).

1928: Hassan al-Bannâ crée l'Association des Frères musulmans.

1938: Mort de Muhammad Iqbâl.

1944: Fondation de la Ligue des États arabes.

1947: Indépendance de l'Inde. Création du Pakistan.

1948: Fondation de l'État d'Israël.

1949: Assassinat de Hassan al-Bannâ.

1952: Révolution des « Officiers libres » en Égypte. Fin de la monarchie.

1953: Proclamation de la république en Égypte.

1954: Nasser à la tête de l'Égypte.

1954-1957: Persécution des Frères musulmans égyptiens.

1954-1962: Guerre d'indépendance en Algérie.

1955-1956: Indépendance de la Tunisie et du Maroc.

1958-1961: République arabe unie: fusion de l'Égypte et de la Syrie.

1960-1962: Indépendance de plusieurs pays africains.

1962: Indépendance de l'Algérie.

1963: « Révolution blanche » de Mohammed Reza, shah d'Iran. Hostilité des religieux.

1963-1965: Répression des Frères musulmans en Syrie.

1965-1967: Persécution des Frères musulmans en Égypte. Exécution de Sayyid Qutb, idéologue de l'Association (1966).

1967: Guerre des Six Jours entre Israël et les pays arabes: occupation de Jérusalem Est, du Golan syrien, de la bande de Gaza, de la Cisjordanie et du Sinaï égyptien.

1969: Le colonel Qadhafi met fin à la monarchie en Libye. Instauration de la république.

1971: Libération des Frères musulmans par le président Sadate.

1973: Guerre d'octobre entre Israël, l'Égypte et la Syrie. Revanche arabe.

1976: Guerre civile au Liban.

1977: Sadate à Jérusalem.

1979: Invasion de l'Afghanistan par l'URSS.

1979: Révolution islamique en Iran. Chute de la monarchie et instauration de la république sous l'autorité de l'ayatollah Khomeini.
Occupation du sanctuaire de La Mecque par des insurgés dirigés par un soi-disant « Mahdî ».
Mort de Mawdûdî.

1981: Assassinat de Sadate.

1982: Insurrection de la ville de Hama (Syrie) menée par des islamistes. Répression impitoyable : dix mille morts.

1985: Algérie : accrochage entre un groupe d'intégristes et les forces de police.

1987: Tunisie : vague d'arrestations dans les milieux fondamentalistes.
Plus de huit cent cinquante islamistes arrêtés en Égypte à la suite d'un attentat contre le général Abou Bacha, ancien ministre de l'Intérieur (1982-1984).
Algérie : procès de deux cents intégristes accusés de complot contre l'État.

Lexique et chronologie établis par Abdelhamid Bouzouzou.

Quelques lectures sur le même sujet

Le Coran, introduction, traduction et notes par D. Masson (NRF, Gallimard).

Marcel BOISARD, *L'humanisme de l'Islam* (Albin Michel).

Émile DERMENGHEM, *Mahomet et la tradition islamique* (Seuil).

Roger DU PASQUIER, *Découverte de l'Islam* (Seuil) et *L'Islam entre tradition et révolution* (Tougui).

Bruno ÉTIENNE, *L'islamisme radical* (Hachette).

Louis GARDET, *Les hommes de l'Islam* (Hachette).

Martin LINGS, *Le prophète Muhammad* (Seuil).

Seyyed Hossein NASR, *Islam, perspectives et réalités* (Buchet-Chastel).

Frithjof SCHUON, *Comprendre l'Islam* (Seuil).

Table des matières

Composé par Graphic-hainaut,
et tiré par Brodard et Taupin, La Flèche,
cette première édition de :

LE RÉVEIL DE L'ISLAM

a été relié par procédé Intégra
par Reliure Brun, Malesherbe
Dépôt légal : mars 1988 - N° Éd. : 8506
N° Imp. : 1577-5

Imprimé en France